



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Ciências Sociais

Luiza Freire Nasciutti

**Tornar-se Neusa: Raça, memória e subjetividade a partir da trajetória e
obra de Neusa Santos Souza**

Rio de Janeiro

2024

Luiza Freire Nasciutti

**Tornar-se Neusa: Raça, memória e subjetividade a partir da trajetória e obra de Neusa
Santos Souza**



Tese apresentada, como requisito parcial
para obtenção do título de Doutora, ao
Programa de Pós-Graduação em Ciências
Sociais, da Universidade do Estado do Rio
de Janeiro.

Orientadora: Prof.^a Dra. Lia de Mattos Rocha

Coorientador: Prof. Dr. Deivison Mendes Faustino

Rio de Janeiro

2024

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

N244 Nasciutti, Luiza Freire.
Tornar-se Neusa: Raça, memória e subjetividade a partir da trajetória e obra de
Neusa Santos Souza / Luiza Freire Nasciutti. – 2024.
474 f.

Orientadora: Lia de Mattos Rocha.
Coorientador: Deivison Mendes Faustino.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Institu
to de Ciências Sociais.

1. Racismo - Brasil - Teses. 2. Mulheres - Biografia - Teses. 3. Mulheres
intelectuais - Brasil - Teses. 4. Psicanálise - Brasil - Teses. I. Rocha, Lia de Mattos.
II. Faustino, Deivison Mendes. III. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Instituto de Ciências Sociais. IV. Título.

CDU 323.12:92-055.2

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Luiza Freire Nasciutti

Tornar-se Neusa: Raça, memória e subjetividade a partir da trajetória e obra de Neusa Santos Souza

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 02 de maio de 2024.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Lia de Mattos Rocha (Orientadora)
Instituto de Ciências Sociais – UERJ

Prof. Dr. Deivison Mendes Faustino (Coorientador)
Universidade Federal de São Paulo

Prof.^a Dra. Patrícia Birman
Instituto de Ciências Sociais – UERJ

Prof.^a Dra. María Elvira Diaz Benitez
Museu Nacional / Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof.^a Dra. Mariléa de Almeida
Universidade de Brasília

Prof.^a Dra. Flávia Mateus Rios
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Paulo Alberto Teixeira Bueno
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Rio de Janeiro
2024

DEDICATÓRIA

À Neusinha, dona da mais açucarada risada, quem me levou ao meu primeiro ginecologista, a restaurantes deliciosos, e ao salão de beleza no dia do meu aniversário. E à Neusa Santos Souza, com quem apreendi tanto sobre negritude, subjetividade e autonomia.

À minha mãe, Ana, por ter me dado a alegria e o privilégio de escolher Neusinha minha madrinha, e por despertar em mim curiosidade e admiração pela psicanálise.

Ao meu pai, Luiz, pela sua inesgotável amorosidade.

AGRADECIMENTOS

A CAPES e FAPERJ, por viabilizarem a concretização desta pesquisa.

À coordenação do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UERJ e à equipe da secretaria por tratarem com eficiência dos trâmites institucionais ao longo de meu doutorado.

À Paula Lacerda, pelo estímulo a que eu abraçasse um tema estrangeiro, delicado e afetuoso, pelas contribuições essenciais para o crescimento desta pesquisa, e pelas nossas trilhas de experimentações e afeto.

À Lia Rocha, por acolher de prontidão e generosamente a minha orientação, e pela leitura paciente e cuidadosa.

Ao Deivison Faustino, por ser a mim uma referência, e por tanto enriquecer meu percurso de pesquisa enquanto coorientador.

À María Elvira Diaz, por tudo que me transmitiu em minha primeira imersão aos estudos raciais com a disciplina Teorias sobre Raça e Racismo, por incentivar a minha escrita, e por contribuir com a construção desta tese.

À Patricia Birman, pelos comentários que engrandeceram o meu trabalho e impulsionaram sua inclinação crítica.

Ao Paulo Bueno, pelas proveitosas trocas, por investir no diálogo entre nossas áreas, e pela parceria nessa empreitada cheia de responsabilidade e desejo em estudar uma grande pensadora brasileira.

À Mariléa de Almeida e à Flávia Rios por aceitarem ler o meu trabalho e contribuir com o seu aprimoramento.

A todas/os interlocutoras/es e entrevistadas/os da pesquisa, sem os quais esta tese não tomaria forma. Um especial agradecimento a Astrogildo Esteves Filho, Amauri Mendes Pereira, Fátima Almeida, Maria das Graças Mendonça, José Carlos Souza Lima, Carlos Átila, Mazé Soares da Cruz, Antônio Moraes e Sandra Almada, que forneceram informações fundamentais, me encaminharam a entrevistados-chave, e se colocaram grandemente disponíveis para minhas dúvidas e demandas.

Às minhas parceiras e referências da psicanálise, que me ensinaram um tanto sobre ética antirracista psicanalítica: Ana Paula Musatti Braga, Andréa Guerra, Clélia Prestes, Fabiana Villas Boas, Geisa de Assis, Gisele da Hora, Isildinha Baptista Nogueira, Leila Lemes, Maria Lúcia Silva, Priscilla Santos de Souza, Suely Aires, Vaneza de Azevedo e Vilma Dias.

Àquelas/es que me cederam e compartilharam textos e fotografias de seu acervo pessoal: Aderaldo Gil (*in memoriam*), Ana Garcia, Antônio Quinet, Antônio Nery Filho, Cecília Araújo, Edson Saggese, Eloisa Ribeiro, Glória Castilho, Helena Veloso, Inês Catão, Isabel Lins, Janete

Cohen, João Calafate, José Hodara, Júlia Mariano, Lúcia Mariano, Maria Angélica Negreiros, Maria Célia Carvalho, Maria Silvia Hanna, Mariana Mollica, Mauro Rabacov, Neyde Benetiz, Numa Ciro, Roberto Machado (*in memoriam*), Suzana Pastori, Virgínia Figueiredo e Virgínia Kastrup.

Ao Leonardo Souza, por me conceder o material valioso das gravações das entrevistas do filme documentário *Um grito parado no ar*.

À Juliana Freire e à Zahar, pelos exemplares de *Tornar-se negro* e *A psicose*, e por me auxiliarem na busca pelos familiares de Neusa.

Ao pessoal da Casa Verde, André, Carmem e Sônia, por abrirem as portas de sua preciosa biblioteca, e por aceitarem conversar comigo.

Às instituições que me autorizaram a levantar fontes e a consultar documentos em seus acervos: Arquivo Público Municipal de Cachoeira, Colégio SS Sacramento, Colégio Estadual de Cachoeira, Instituto de Psiquiatria da UFRJ, CAPS Neusa Santos Souza e Universidade Federal da Bahia, sobretudo a Tadeu Gonçalves da Silva, Ivanildes Souza, Cacau Nascimento, Matheus Dias e Pedro Gabriel Delgado, fundamentais na intermediação com estas instituições.

À Letycia Mattos, pela enorme colaboração com a pesquisa e pela amizade.

A Carolina Dias, Luana Papelbaum, Hyldalice de Andrade, Jessica Peixoto, Nicolas Pustilnisk, Nicolas Genuino, Bruno Pfeil e Rafael Canazart, pela realização das transcrições de entrevistas.

À Verena Alberti, pela rica troca de e-mails, que ajudou esta tese a dar a primeira marcha.

A Fátima Lima, Lia Vainer Schucman, Wescrey Portes e Diego Reis, por terem me apontado direções no caminho sinuoso do campo de estudos das relações raciais, compartilhando referências e estimulando a minha pesquisa.

Ao João Domingues, meu primeiro orientador que nunca se aposentou.

À Ana Beatriz Freire, pela necessária assessoria com a teoria psicanalítica.

À Amanda Calabria, por me encorajar a transformar uma empreitada pessoal em tema de doutorado, por me acompanhar entusiasmamente nas descobertas sobre minha madrinha, pela delicadeza na escuta aos meus impasses éticos e políticos, e por ter sido colo e aconchego.

À grande amiga Anna Flynn, pelas profícuas trocas sobre psicanálise e branquitude, por me receber em Salvador durante meu trabalho de campo, e pela escuta e carinho.

Aos queridos Luiz Nadal e Luiz Wachelke, pela acolhida na casinha das heras e dos erês, fundamental para o mergulho na escrita da tese, e pelo tempo caloroso que passamos juntas.

À Telma Bemerguy, pela cumplicidade nesse processo de doutoramento, e pela generosidade e cuidado.

À Giulia Campaioli e Milena Lacerda, pela convivência diária e suporte mútuo.

Aos amigos de vida, Clara Chaves, Amanda Tedesco, Maria Clara Contrucci, Helena Porto, Marcus Ortiz, Manuela Moritz, Daniela Minuzzo, Cissa Khattar, Twig Lopes, Vanessa Dias, Adriana Negrão, Amanda Álvares e Sam Defor, pela parceria nas delícias e perrengues dos últimos quatro anos.

À Fernanda Mello, pela leveza de nossas trocas e por todas as danças, cantorias e risadas, que pintaram meus dias de cores neon.

Ao pessoal do MENQ e Tumcurá, por terem sido a minha alegria e meu respiro na dosagem precisa.

A Ana Teresa Groisman, Bianca Hermann, Madalena Padilha, Samyra Bonatto, Francisco Mourão e ao pessoal do Espaço Mari Coutinho, por levantarem minha saúde, minha sanidade, meu equilíbrio e meu axé.

A meus pais, Ana e Luiz, pelo apoio incondicional, e por vibrarem comigo a cada passada e conquista em minha trajetória.

Às minhas irmãs, Laura, Mariana, Fernanda e Juliana, e a meus sobrinhos Alice e Davi, por serem meu ninho de alento e refúgio.

Aos meus chamegos, Antônio e Mangueira, por serem ao mesmo tempo minha preocupação e minha cura.

Meu choro não é nada além de carnaval
É lágrima de samba na ponta dos pés
A multidão avança como vendaval
Me joga na avenida que não sei qual é
Pirata e super-homem cantam o calor
Um peixe amarelo beija minha mão
As asas de um anjo soltas pelo chão
Na chuva de confetes deixo a minha dor
Na avenida deixei lá
A pele preta e a minha voz
Na avenida deixei lá
A minha fala, minha opinião
A minha casa, minha solidão
Joguei do alto do terceiro andar
Quebrei a cara e me liberei do
Resto
Dessa
Vida,
Na avenida,
Dura
Até
O fim
Mulher
do fim
do mundo
Eu sou
Eu vou
Até o fim
Cantar

MULHER DO FIM DO MUNDO

Elza Soares

(Composição de Romulo Fróes e Alice Coutinho)

RESUMO

NASCIUTTI, Luiza Freire. *Tornar-se Neusa: raça, memória e subjetividade a partir da trajetória e obra de Neusa Santos Souza*. 2024. 474 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

A presente tese de doutorado analisa os atuais acionamentos e produções interpretativas das trajetórias de vida e intelectual da psicanalista negra Neusa Santos Souza [1951-2008], com ênfase na importância atribuída ao seu livro *Tornar-se negro: ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* (1983/2021) e seus efeitos aos campos acadêmico e político. Com olhar direcionado para o campo de estudos das relações raciais no Brasil, intenta, a partir de etnografia, observação participante em eventos, realização de entrevistas com interlocutores diversos e análise documental de acervos públicos e privados, recompor a trajetória pouco estudada de Neusa Santos e refletir sobre os atravessamentos que partem do marcador racial e de gênero, que suscitam diferentes olhares e leituras sobre a sua memória e obra. Na produção de uma articulação interpretativa sobre obra e trajetória de uma intelectual negra brasileira, a tese discute dimensões relevantes das relações raciais no Brasil e dos debates fomentados em torno do racismo no presente, apontando suas atuais tensões, disputas e transformações. Incorporando discussões contemporâneas acerca das noções de racialização, memória, epistemicídio, branquitude e colonialidade, a tese espera ser uma contribuição para a interlocução dos campos psis e sociais, atestando a importância de olhar para o enlace subjetividade-raça, a partir da compreensão da capilaridade inconsciente da “raça”.

Palavras-chave: racismo; mulher negra; intelectuais negras; biografia; psicanálise.

ABSTRACT

NASCIUTTI, Luiza Freire. *Becoming Neusa: race, memory and subjectivity through the life and work of Neusa Santos Souza*. 2024. 474 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

This PhD thesis analyzes the current interpretations of the life story and intellectual path of the black psychoanalyst Neusa Santos Souza [1951-2008], emphasizing the significance ascribed to her work *Becoming Black: or the vicissitudes of the identity of Black Brazilians on social rise* (1983/2021) and its effects on the academic and political fields. Focusing on the field of racial relations studies in Brazil, it attempts, through ethnography, participant observation within events, interviews with diverse actors and analysis of public and private sources in documental archive, to reconstruct the understudied trajectory of Neusa Santos and think over the intersections that derive from the racial and gender demarcations, which prompt different perspectives and readings on her memory and work. In producing an interpretative articulation on the life and work of a Black Brazilian female intellectual, the thesis discusses relevant dimensions of race relations in Brazil and the debates fostered around racism in the present, pointing out its current tensions, disputes and transformations. Incorporating contemporary discussions about the notions of racialization, memory, epistemicide, whiteness and coloniality, the work hopes to contribute to the interplay between the psychological and social fields, underlining the importance of looking at the subjectivity-race interface, based on an understanding of the unconscious capillarity of “race”.

Keywords: racism; black women; black intellectuals; biography; psychoanalysis.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Neusa e minha mãe nos anos 1980, foto de Luiz Antônio Freire.....	29
Figura 2 – Neusa comigo bebê, 1993, foto de Léa Freire.....	29
Figura 3 – Neusa comigo criança, 1998, foto de Ana Beatriz Freire.....	30
Figuras 4 e 5 – Ato “Amanhecer por Marielle e Anderson”, 14 de março de 2022, fotos de Pablo Vergara.....	60
Figura 6 – Obituário, Jornal O Globo, 24 de dezembro de 2008, Matutina, Rio de Janeiro, pág.17.....	73
Figura 7 – Neusa Santos Souza em fotos 3X4, encontradas em seus boletins escolares do Colégio Estadual de Cachoeira (Cachoeira, BA), dos anos de 1966, 1967 e 1968.....	139
Figura 8 – Histórico escolar (1961-1965) de Neusa Santos.....	151
Figura 9 – Colégio SS Sacramento, 2022, foto de minha autoria.....	151
Figura 10 – Antiga casa de Zu, rua do Amparo, Cachoeira, 2022, foto de minha autoria.....	153
Figura 11 – Antiga Casa Velha, 2022, fotos de minha autoria.....	155
Figura 12 – Rua Vinte e Cinco de Junho, 2022, fotos de minha autoria.....	156
Figuras 13 e 14 – Colégio Estadual da Cachoeira (Cachoeira/BA), 2022, fotos de minha autoria.....	158
Figura 15 – Neusa Santos Souza, início da década de 1970, fotografia de autoria desconhecida e data imprecisa.....	168
Figura 16 – Ex-alunos da Faculdade de Medicina da Bahia do ano de 1970, Clube Meditaranée da Bahia, 1995, fotografia de autoria desconhecida.....	172
Figura 17 – Antiga Faculdade de Medicina da Bahia, atual Memorial da Medicina Brasileira, Pelourinho, Salvador, Bahia. Fotografia de Tácio Moreira, 2020.....	174
Figura 18 – Sanatório Ana Nery, inaugurado em 1966 e fechado em 2005. Praça da liberdade, Soledade, Lapinha, Salvador, Bahia. Fotografia de Humberto Filho.....	181
Figuras 19 e 20 – Neusa no lançamento do livro <i>Tornar-se negro</i> , no IPCN (Lapa, RJ), em 1983, foto de autoria desconhecida (possivelmente de Januário Garcia).....	189
Figura 21 – Neusa Santos com João Ferreira, década de 1980, fotografia de autoria desconhecida e data imprecisa.....	193

Figura 22 – Exemplar original da tese de mestrado de Neusa Santos Souza, defendida no IPUB/UFRJ em 1981. Fonte: Acervo Familiar Bernardino Esteves & Barbosa e Silva.....	200
Figura 23 – Exemplar do Jornal O Globo de 08 de julho de 1983, p. 28, sessão “Lançamentos e autógrafos”, anunciando o lançamento do livro “Tornar-se negro” no Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (Lapa, Rio de Janeiro).....	202
Figuras 24 e 25 – Lélia Gonzalez e Neusa Santos Souza no IPCN (Lapa, Rio de Janeiro), no lançamento de “Tornar-se negro”, 1983, foto de autoria desconhecida (possivelmente de Januário Garcia).....	203
Figura 26 – Carta à Fátima Almeida de Neusa Santos, 29 de agosto de 1983.....	204
Figura 27 – Postal, frente e verso, enviado em 1982, do Senegal, por Neusa Santos, para seus amigos Marilma Barbosa e Astrogildo Esteves Filho. Fonte: Acervo Familiar Bernardino Esteves & Barbosa e Silva.....	211
Figura 28 – Neusa Santos Souza, anos 1990, foto de autoria e data desconhecidas.....	212
Figura 29 – Neusa em seu consultório, em sua residência (Cosme Velho, Rio de Janeiro), 17 de dezembro de 2006, foto de Suzana Pastori.....	212
Figura 30 – “Pensamentos”, caderno pessoal de Neusa Santos, p. 19.....	221
Figuras 31, 32, 33 e 34 – Neusinha em viagens com suas amigas, fotografias de autoria e datas desconhecidas.....	226
Figura 35 – Lançamento do livro <i>A ciência e a verdade</i> , de autoria de Neusa Santos Souza, Ana Beatriz Freire e Francisco Leonel, 1996, foto de Léa Freire.....	227
Figuras 36 e 37 – Lançamento do livro <i>O objeto da angústia</i> , 2005, fotos de autoria desconhecida.....	228
Figuras 38, 39, 40 e 41 – Neusa com seus afilhados, fotografias de autoria e datas desconhecidas.....	229
Figuras 42 e 43 – Neusa na festa de seu aniversário de 56 anos, no Symposium Bistrô, em Laranjeiras (Rio de Janeiro), 2007, fotos de autoria desconhecida.....	230
Figura 44 – Dedicatória de Neusa Santos de 28 de janeiro de 1989, fotografada de exemplar de <i>Tornar-se negro</i> de acervo pessoal de Inês Catão.....	268
Figura 45 – “Neusa Santos: Psiquiatra e Psicanalista”, imagem recortada de episódio 3, “Trilogia da Mente”, programa Espelho, Canal Brasil, 2009.....	339
Figuras 46 e 47 – Neusa Santos, Lázaro Ramos e Sandra Almada, imagens recortadas de episódio 3, “Trilogia da Mente”, programa Espelho, Canal Brasil, 2009.....	348
Figura 48 – Neusa e eu.....	432

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABI	Associação Brasileira de Imprensa
ARENA	Aliança Renovadora Nacional
CAPS	Centro de Atenção Psicossocial
CEAA	Centro de Estudos Afro-Asiáticos
CECAN	Centro de Cultura e Arte Negra
COPPE	Instituto Alberto Luiz Coimbra de Pós-Grad. e Pesquisa em Engenharia
CPPII	Centro Psiquiátrico Pedro II
CRIA	Centro de Referência Integral de Adolescentes de Salvador
EBP	Escola Brasileira de Psicanálise
FAETEC	Fundação de Apoio à Escola Técnica
FMB	Faculdade de Medicina da Bahia
FNB	Frente Negra Brasileira
FUNARTE	Fundação Nacional de Artes
IBRAPSI	Instituto Brasileiro de Psicanálise, Grupos e Instituições
IESP	Instituto de Estudos Sociais e Políticos da UERJ
IPCN	Instituto de Pesquisas das Culturas Negras
IPEAFRO	Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros
IPUB	Instituto de Psiquiatria da Universidade Federal do Rio de Janeiro
IUPERJ	Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro
MDB	Movimento Democrático Brasileiro
MNU	Movimento Negro Unificado
MUCDR	Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial
MUHCAB	Museu da História e da Cultura Afro-Brasileira
NAT	Núcleo de Atendimento e Transmissão

PCB	Partido Comunista Brasileiro
PDT	Partido Democrático Trabalhista
PENESB	Programa de Educação sobre Negros na Sociedade Brasileira
PMDB	Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PSTU	Partido Socialista dos Trabalhadores Unificados
PT	Partido dos Trabalhadores
PUC	Pontifícia Universidade Católica
SINBA	Sociedade de Intercâmbio Brasil-África
TEN	Teatro Experimental do Negro
UERJ	Universidade do Estado do Rio de Janeiro
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFF	Universidade Federal Fluminense
UFRB	Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UNB	Universidade de Brasília
USP	Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1_O ARREMESSO NO VAZIO.....	38
1.1 Luto, memória e legado: inscrições da perda individual e da perda coletiva ...	54
1.2 Entre silêncios, denúncias e processos de enlutamento.....	83
1.3 Racismo e suicídio: uma “associação poderosa”, uma articulação delicada...	105
1.4 Raiva negra, culpa branca: o que o suicídio de uma mulher negra nos leva a refletir sobre branquitude e responsabilização?	115
2_UMA, NENHUMA, CEM MIL NEUSAS	132
2.1 Zu	139
2.2 Neusa 70.....	168
2.3 Dra Neusa	189
2.4 Neusinha	212
3_TORNAR-SE NEGRO, UMA OBRA DE CABECEIRA.....	234
3.1 <i>Tornar-se negro</i> e suas vicissitudes: uma leitura atual socioantropológica em diálogo com o campo psi.....	242
3.2 Saber-se negra/o e tornar-se negra/o enquanto projeto de autonomia através do discurso de si	259
3.3 <i>Tornar-se negro</i> em seu contexto: efeitos para o movimento negro contemporâneo e sua apropriação para a luta antirracista	272
3.4 Um grito parado no ar? Mudanças nos regimes de (in)visibilidade da obra <i>Tornar-se negro</i>	310
4 ESPELHO	339
4.1 “Espelho” em cena: Uma conversa entre Neusa Santos, Lázaro Ramos e Sandra Almada.....	348
4.2 Disputas narrativas, leituras e críticas diante da posição de Neusa no <i>Espelho</i>	362
4.3 Da “mulher veneno” à “intelectual assexuada”: narrativas generificadas e racializadas sobre ascensão social e sexualidade na trajetória de Neusa.....	391
CONSIDERAÇÕES FINAIS – O agenciamento do tempo	423
BIBLIOGRAFIA DE NEUSA SANTOS SOUZA	433
REFERÊNCIAS	433
ANEXO A – LISTAGEM DE EVENTOS E CURSOS ETNOGRAFADOS	433
ANEXO B – LISTAGEM DE ENTREVISTAS REALIZADAS	455
APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO PARA PARTICIPAÇÃO EM PESQUISA	455

INTRODUÇÃO

Esta tese versa sobre a análise dos atuais acionamentos da obra e interpretações sobre a memória da psicanalista Neusa Santos Souza [1951-2008], com ênfase na importância atribuída ao livro *Tornar-se negro: ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* (1983/2021) e seus efeitos (e afetos) no tempo presente. É resultado da pesquisa de doutorado, realizada no recorte temporal entre 2018¹ a 2024, que se inscreve em um contexto em que a relevância do pensamento de Neusa Santos e o reconhecimento do impacto intelectual e político de sua produção tem sido reposicionado, implicando efeitos diversos na direção do debate sobre “raça” e “racismo” e na produção científica sobre as relações raciais brasileiras. *Tornar-se negro*, sua mais conhecida obra, vem sendo cada vez mais revisitada, discutida e incorporada na bibliografia de diferentes áreas de conhecimento, além de ser tomada como uma referência incontornável para os estudos sobre o sofrimento psíquico da população negra brasileira e para o pensamento político antirracista. Como efeito da “retomada” de um trabalho historicamente invisibilizado, o interesse por sua autora vem crescendo, resultando na republicação de suas outras produções (2021; 2023), no surgimento de novas pesquisas sobre sua obra e trajetória, ainda escassas, e na profusão de debates e homenagens que tematizam o seu legado intelectual, político e psicanalítico.

A partir da escuta dos trabalhos de memória produzidos sobre a intelectual negra nos últimos anos e das narrativas de entrevista realizadas durante a pesquisa, discuto diferentes formas de reconhecer e delimitar as “pegadas-vestígios” (MARTINS, 2009) deixadas por Neusa Santos Souza ao pensamento social e à psicanálise no Brasil, que tornam a sua pessoa memorável e sua obra de necessária transmissão, contra os artifícios epistemicidas do regime de branquitude. Também apresento os seus legados políticos, que circunscrevem a história dos movimentos negros brasileiros, com seu vigoroso debate antirracista e seus emblemas de negritude reforçados nos anos 1970 e 1980, nos grandes centros urbanos, através de organizações como o Movimento Negro Unificado, o Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros, a Sociedade de Intercâmbio Brasil-África e o Instituto de Pesquisa de Culturas

¹ Embora o meu processo de doutoramento tenha se iniciado formalmente no ano de 2020, com o ingresso no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, considero que a pesquisa teve seu início dois anos antes, quando já me preocupava com o levantamento de fontes sobre a história de vida de Neusa Santos, mapeava coletivos que homenageavam a intelectual, e acompanhava alguns eventos e debates do contexto acadêmico, que começaram a se propagar com a aproximação do aniversário de 10 anos de sua morte (dezembro de 2018).

Negras. Por último, acentuo as “marcas afetivas”, que compõem as esferas mais subjetivas e íntimas desses trabalhos de memória, refletindo sobre as formas de se rememorar e enlutar a presença-ausência de uma pessoa do tamanho de Neusa Santos Souza.

Numa outra direção, investigo como variadas narrativas em torno da figura de Neusa permitem evidenciar de que modo discursos e imaginários entrecortados pela ideia de “raça” são forjados nas relações e no cotidiano, e como, nesse processo, sujeitos raciais e corpos racializados são constituídos. As relações sociais e interpessoais não apenas são moldadas pelas hierarquias raciais instituídas pelo racismo histórico antinegro brasileiro, mas “fazem raça” e reforçam a desigualdade ao reproduzirem um discurso racializado (HORDGE-FREEMAN, 2018). Como diz Lia Vainer Schucman², a “raça” não é mãe do racismo, ela nasce do racismo. Historicamente, o racismo forja a ideia de “raça” com a razão colonial (MBEMBE, 2018a), e, depois, com o desarranjo do regime econômico escravista, a reedita através das teorias raciais biológicas do século XIX (SCHWARCZ, 1993). No entanto, com a descredibilidade do racismo científico, a ideia de raças humanas não parou de circular no imaginário cultural e de ser produzida e reformulada no discurso social. A “raça”, e seus nocivos sistemas de classificação e diferenciação, continua a ser legitimada nas relações sociais contemporâneas. Sua crença enraizada garante a reprodutibilidade da violência racial, que, por sua vez, reitera e atualiza a ideia de “raça”. O que nos convoca a indagar de que forma determinados discursos e práticas no presente (re)produzem e reforçam mutuamente estereótipos e estigmas raciais, que, em suas repetições e reiterações, implicam a fixação de posições sociais hierarquizadas.

Considerando que os processos de socialização racial não se concretizam sem a existência de estruturas mentais que validem as desigualdades instituídas pelas hierarquias raciais (ALMEIDA, 2020), discuto como a ideia de raça e suas ficções são mobilizadas, atualizadas, problematizadas e combatidas, a partir dos enunciados em torno do pensamento e da memória de Neusa Santos Souza, cujas trajetórias intelectual e política vêm sendo reavidas nos movimentos de recuperação de seu legado. Assim, analiso múltiplas falas que emergem do debate público, em circuitos militantes e acadêmicos, e variadas narrativas de entrevista produzidas no contexto desta pesquisa, procurando, nestas, os elementos que informam, de modo explícito ou tácito, sobre “raça”.

² Em entrevista com Thaís Regina (2020). Disponível em <https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2020/10/28/raca-nao-e-mae-do-racismo-ela-e-filha-dele-explica-lia-vainer-schucman.htm> (Último acesso: fevereiro de 2024).

O presente trabalho não se resume a analisar as contribuições de *Tornar-se negro* e de outras produções de Neusa Santos, enquanto referenciais teóricos, mas volta-se para os olhares direcionados à história de vida dessa mulher, negra e nordestina, que nasce em Cachoeira, no Recôncavo Baiano, em 1951, forma-se na célebre Faculdade de Medicina da Bahia (Salvador), nos anos 1970, muda-se para o Rio de Janeiro para estudar psiquiatria na Universidade Federal (IPUB), participa da cena política antirracista carioca das décadas de 1970 e 80 em plena ebulição, e se consolida como uma psicanalista prestigiada no Rio de Janeiro nos anos 1990 e 2000. Através do levantamento e da produção de dados biográficos, a partir, sobretudo, de fontes orais, procurei recompor a trajetória pouco estudada de Neusa Santos e refletir sobre os atravessamentos que partem dos marcadores de diferença de raça e gênero, que suscitam diferentes leituras sobre a sua memória. Na produção de uma articulação interpretativa sobre obra e trajetória de uma intelectual negra brasileira, discuto dimensões relevantes das relações raciais no Brasil e dos debates fomentadas em torno do racismo no presente, apontando suas atuais tensões, disputas e transformações.

A tese busca incorporar discussões contemporâneas acerca das noções de racialização, epistemicídio, branquitude e colonialidade, e se aproveitar da profícua interlocução dos campos psis e sociais, para refletir sobre o enlace subjetividade-raça, através da compreensão da capilaridade inconsciente da “raça”, implicada na reprodução do racismo à brasileira e sua neurose cultural (GONZALEZ, 1984). A partir do diálogo com inúmeros trabalhos que atuam nessa interface psicossocial, penso como a dimensão da subjetividade (ou, de forma mais radical, a do inconsciente) tem lugar fundamental nos estudos das relações raciais. Como atesta Achille Mbembe, “raça e racismo fazem parte dos processos fundamentais do inconsciente, ligados aos impasses do desejo humano – apetites, afetos, paixões e temores [...] cujas causas muitas vezes nada têm a ver com a pessoa que é a vítima do racismo” (2018a, p. 68-9). Aqui, recupero o entrelaçamento da dimensão subjetiva e afetiva com a mais concreta e objetiva das relações raciais, “uma vez que ambas se reforçam mutuamente para funcionar como potencializadoras da reprodução do racismo” (BENTO, 2002, p. 25). Assim, investigo de que forma as diferentes leituras construídas sobre Neusa Santos nos permitem evidenciar como narrativas e afetos, percebidos como racializados – na medida em que atravessados significativamente pela “raça”, são forjados, reiterados, movidos ou tensionados.

Espero, assim, dar continuidade a agenda teórica e epistêmica, sustentada por autoras como Virgínia Bicudo (1945), Beatriz Nascimento (1974/2006), Lélia Gonzalez (1984) e pela própria Neusa Santos (1983), que implica a indissociabilidade dos campos sociais-históricos e

psis nos estudos das relações raciais no Brasil. Tais contribuições reforçaram a impossibilidade de se pensar a “raça” com distanciamento afetivo, valorizando a dimensão social e histórica presente na constituição subjetiva. Inauguraram assim uma vertente intelectual que articula gramáticas, conceitos e modos de inteligibilidade desses dois campos teóricos, sustentando, como horizonte político, a reparação epistêmica contra a desumanização do/a negro/a e sua destituição enquanto sujeito histórico, o que caminha na contramão dos estudos clássicos sobre “o negro” na literatura do pensamento social brasileiro (NASCIMENTO, 2006; BENTO, 2002; RAMOS, 1995).

Dessa forma, pretendo fortalecer a visibilidade da trajetória intelectual, política e psicanalítica de Neusa Santos Souza, a partir do reconhecimento de sua importância para múltiplos campos de saber e ativismos políticos no Brasil, que a coloca lado a lado, e na mesma prateleira, de outras grandes autoras negras brasileiras, como Beatriz Nascimento, Suely Carneiro e Lélia Gonzalez, que estão sendo inseridas em processos de “retomada”, efeito de lutas epistêmicas e políticas dos movimentos sociais negros e feministas. Esta tese se situa, assim, na mesma esteira de um campo de estudos (e de lutas) composto pelas contribuições de diferentes trabalhos de recuperação da memória, recomposição biográfica e constituição de acervo de intelectuais negras brasileiras (PENNA, 2019; RATTS, 2006; RATTS & RIOS, 2010; SANTANA, 2021; GOMES, 2013).

Essa escrita procurou refletir o resultado de um trabalho de levantamento e produção de dados biográficos sobre Neusa Santos Souza, que até hoje estiveram sob um campo de invisibilidade, assumindo, porém, os limites encontrados no processo de investigação e as lacunas que permanecem existentes. Assim como pontuam Alex Ratts e Flávia Rios a respeito do trabalho biográfico organizado sobre outra intelectual negra brasileira, Lélia Gonzalez, reconheço que “contar a história de uma pessoa negra, especificamente de uma mulher negra, nos coloca na delicada posição de, tomando emprestadas as palavras de Jorge Luis Borges, ‘avaliar o perímetro dos vazios e das lacunas’” (2010, p. 13). Nesse sentido, sublinho a responsabilidade histórica, política e epistêmica contida no trabalho de transmitir a história de vida de uma intelectual negra brasileira (SANTANA, 2021; RATTS, 2006; RATTS & RIOS, 2010). Buscando tensionar a interpretação de que uma biografia nos comunica apenas a respeito do sujeito biografado, contraponho-me à perspectiva eurocêntrica e colonial que desmerece o lugar do texto biográfico nas possibilidades analíticas para se interpretar o social. No contexto da trajetória de uma mulher negra, sustento a importância redobrada em reconhecer a impossibilidade de desmembramento do sujeito de seu coletivo histórico, pensado enquanto

“comunidade negra”. Por “comunidade negra” não vislumbro algo essencial ou irreduzível, mas uma comunidade imaginada (ANDERSON, 2008), um grupo historicamente forjado a partir de experiências vividas que se comunicam através de uma história compartilhada de desenraizamento e de violência antinegra (CÉSAIRE, 2010; FANON, 2008; MBEMBE, 2018a; SANTOS SOUZA, 1983).

Na medida em que ler uma produção negra deveria ser sempre acompanhada de uma atenção para o sujeito por detrás da obra (ALMEIDA, 2021), encaro as possibilidades que emergem das múltiplas leituras sobre quem foi Neusa Santos Souza, em sua humanidade e irreduzibilidade, como pertencente ao universo das preocupações político-epistêmicas antirracistas, de(s)coloniais e feministas, às quais essa tese tem o compromisso de se vincular. Essa escrita pretende oferecer um retrato, ainda que inacabado, incompleto e insuficiente, de (fragmentos e versões) de Neusa Santos Souza, assumindo a incapacidade de representar essa figura em sua complexidade e grandiosidade. Termina essa apresentação com Saidya Hartman (2020), que nos apresenta que a necessidade em tentarmos representar o que não podemos deve ser acolhida e mergulhada em uma prática de “resignação entusiasmada”, ou seja, “a experiência de uma certa impossibilidade, que incita o entusiasmo” (HARTMAN, 2020, p. 33). A tentativa dessa prática é a de que, nesse caminho narrativo, ainda que falhemos na capacidade de representar uma vida negra, sejamos, ao menos, capazes de captar a beleza criada e de escutar o ruído negro que ecoa do navio negreiro (*idem*).

Apresentando Neusa Santos Souza (1951-2008) e o *Tornar-se negro* (1983)

Nascida em Cachoeira, em 1951, Neusa Santos Souza estudou na Faculdade de Medicina da Bahia, no mesmo lastro que Juliano Moreira e Nise da Silveira, que se formaram na mesma instituição, e, como Neusa, seguiram para o Rio de Janeiro para dedicar-se à psiquiatria. Como afirma Clélia Prestes (2020), Neusa, Nise e Juliano se encontram em percurso e pelas marcas significantes deixadas ao campo psi³, ao inovarem na compreensão e nas práticas de cuidado em saúde mental.

Na década de 1970, Neusa cursa o mestrado no Instituto de Psiquiatria da UFRJ (IPUB). O *Tornar-se negro* deve ser lembrado como o resultado de um trabalho de pesquisa que se desdobrou em sua dissertação de mestrado, defendida em 1981 na instituição, que se tornou

³ Referente ao campo de atuação e teoria das diferentes áreas da Saúde Mental, incluindo o corpo de profissionais e intelectuais psicanalistas e psicólogos.

livro em 1983. Neusa, por seus contemporâneos, é considerada ousada por ter proposto uma discussão, neste trabalho, sobre as implicações psíquicas do racismo, em um momento em que essa temática nem sequer se apresentava como questão à psiquiatria brasileira. De forma pioneira, ela se apropria da perspectiva freudiana para analisar a vida emocional de negras e negros no Brasil, temática de absoluta ausência na teoria psicanalítica à época, e que, ainda hoje é bastante marginal ao campo, apesar de reconhecidos esforços de novas pesquisas do campo psi em incorporar os efeitos psicossociais do racismo como perspectivas teóricas e clínicas relevantes (DIAS & SILVA, 2018).

No final da década de 1970 e início da de 1980, Neusa Santos se aproxima da militância negra e do engajamento político de esquerda que se opunham à ditadura militar. Assim, ela participa das atividades da Convergência Socialista, do Movimento Negro Unificado e do Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN). Neste período, a cidade do Rio de Janeiro é marcada por uma forte mobilização política, devido ao arrefecimento das medidas autoritárias do governo militar. Os movimentos negros se revitalizam e inauguram uma nova fase caracterizada pela inspiração marxista e pela posição diferencialista e racialista (DOMINGUES, 2007), através da denúncia da falácia da democracia racial e da posituação estética e cultural da identidade negra (GONZALEZ, 1982; 2020). Neusa participou desse momento político e incitou reuniões e discussões a partir do lançamento do *Tornar-se negro* no IPCN em 1983. Além de impactar a intelectualidade e a militância negra dos anos 1980, a obra impulsionou o debate sobre saúde mental da população negra, e, neste campo, é hoje uma das principais referências.

Com uma abordagem fanoniana, incorporando o argumento de *Pele negras, máscaras brancas* para interpretar o contexto social brasileiro, Neusa Santos Souza, ao lado de Virgínia Leone Bicudo, foi uma das primeiras intelectuais a propor uma leitura do racismo brasileiro a partir do campo das subjetividades e dos afetos. Ela coloca em discussão, de forma inédita no campo da psicanálise no Brasil, o custo emocional da violência racial, analisando a introjeção do discurso racista na formação subjetiva de indivíduos negros/as, em especial dos/as que vivenciam a ascensão social, considerada um processo de dolorosa assimilação e submissão ideológica aos padrões dominantes das relações sociais. Assim, posiciona uma contundente crítica à ideologia de branqueamento e à sua contraface, o mito da democracia racial, que forjaria um ideal (de eu)⁴ branco a ser perseguido pelo sujeito negro como modelo de identificação.

⁴ Ideal de eu/ego é o conceito freudiano, utilizado por Neusa, que será melhor abordado no capítulo 3.

Tornar-se negro percorre narrativas de história de vida de mulheres e homens negros que vivenciam uma angustiante relação frente ao próprio corpo e a seu marcador racial. No entanto, a psicanalista identifica, em meio às narrativas de vergonha, sofrimento e submissão ao estereótipo racial, uma brecha pela qual o sujeito consegue aparecer e se afirmar. Ela assim apresenta a sua conclusão: ser negro é tomar consciência do processo ideológico que sustenta um discurso mítico acerca de si; ser negro é a possibilidade de construir uma identidade negra, tarefa eminentemente política; ser negro é a contestação do modelo caricatural do branco, tomado como referencial de beleza e realização; ser negro é romper com esse modelo e criar as condições que lhe permitirão ter um rosto próprio; ser negro é um vir a ser, ser negro é tornar-se negro (SANTOS SOUZA, 1983/2021, p. 115-6).

Reconheço a importância intelectual atribuída a outras obras publicadas de Neusa Santos, como *A psicose: um estudo lacaniano* (1991/2023), que marcou sua trajetória como psicanalista lacaniana no Rio de Janeiro, que traz, como particularidade, o interesse pelo manejo da clínica analítica frente às psicoses. No entanto, esta tese optou por se dirigir ao livro *Tornar-se negro*⁵ (1983/2021) e investir a análise em seus usos no contexto atual. Tal recorte interpretativo, no conjunto da obra da autora, se justifica, primeiramente, pela impossibilidade de desenvolver uma análise psicanalítica de *A psicose* (1991/2023) e outros escritos similares, demasiadamente circunscritos ao campo, que fugiria muito do enquadramento conceitual, epistemo e metodológico dos estudos sociais. Segundo, porque *Tornar-se negro* (1983) representa tanto um marco histórico, sobretudo para a história do(s) movimento(s) negro(s) no Brasil, quanto teórico, assumindo certo pioneirismo intelectual no que diz respeito à “constatação inequívoca da precariedade, no Brasil, de estudos sobre a vida emocional dos negros e da absoluta ausência de um discurso, nesse nível, elaborado pelo negro acerca de si mesmo”⁶ (SANTOS SOUZA, 1983/2021, p. 45). Por último, privilegiar o *Tornar-se negro* está articulado aos meus próprios interesses de pesquisa, que se voltam às questões étnico-raciais, em particular para o tema da inflexão psíquica do racismo e da articulação de aspectos estruturais e subjetivos da “raça” no contexto cultural brasileiro. Tema que considero

⁵ Com exceção de textos menores como “O estrangeiro: nossa condição” (1998/2021), “E agora José?” (2000/2021), “Ética e clínica psicanalítica” (1994) e “Contra o racismo: com muito orgulho e amor” (2008/2021), além de entrevistas com Neusa Santos, que serão aqui também abordados.

⁶ Não podemos nos esquecer, no entanto, de Virgínia Leone Bicuda, que, apesar dos esforços de apagamento e inferiorização de sua produção (GOMES, 2013), tem relevante e pioneira contribuição sobre a “vida emocional” de negros (pretos e pardos, como ela categoriza) no Brasil (1945).

incontornável para a teoria social e antropológica e para a prática de pesquisa vinculada à *episteme* antirracista e de(s)colonial.

Sobre a metodologia

A presente tese de doutorado foi possível de se concretizar através da articulação de diferentes metodologias empregadas na pesquisa, as quais eu nomeei como:

- a. observação etnográfica em eventos acadêmicos e não acadêmicos;
- b. realização de entrevistas com atores diversos;
- c. levantamento e sistematização de material coletado em acervos públicos e privados de fontes físicas e digitais;
- d. trabalho de campo etnográfico de curta duração (2 semanas) na Bahia.

a. Observação etnográfica em eventos

Durante o período de 2018 a 2023, estive acompanhando e participando de seminários, mesas, palestras, debates, homenagens e cursos que tematizavam a obra e/ou memória de Neusa Santos Souza. Devido à pandemia de Covid-19, que perdurou os anos de 2020 a 2022, a maioria desses eventos ocorreu em formato de videoconferência, o que facilitou a minha participação e permitiu que eu acompanhasse as discussões realizadas fora do eixo Rio-São Paulo. Com a chegada e eficiência das vacinas contra a Covid-19, a partir de meados de 2022, consegui acompanhar presencialmente alguns desses eventos que foram realizados no Rio de Janeiro. Nestes, fazia anotações em meu caderno de campo e, quando não havia transmissão online, gravava em áudio as falas dos palestrantes e debatedores, mediante a autorização dos organizadores do evento, que resultou em trabalhos de transcrição, que foram utilizados em partes desta tese. Em que pese, em sua maioria, os eventos eram transmitidos e mantinham-se disponíveis para visualização pública em plataformas como o Youtube. No anexo deste trabalho, listei todos os eventos etnografados durante a pesquisa, com os devidos *links* de acesso aos seus registros, incluindo eventos anteriores ao trabalho de campo, que acessei durante a pesquisa e considerei relevantes à análise.

b. Realização de entrevistas

Como parte significativa do investimento desta pesquisa, realizei entrevistas com interlocutores diversos, de junho de 2020 a novembro de 2023, totalizando oitenta e cinco entrevistas. Para fins de sistematização e facilitação do trabalho de análise, organizei os entrevistados em cinco agrupamentos, de acordo com a especificidade do/a entrevistado/a em relação ao enquadramento de análise ao qual eu percebia que ele/a estava associado/a, o que determinou a direção das perguntas e a condução das entrevistas.

Ao primeiro grupo de entrevistados, o qual eu classifiquei como (1) “Amigos, colegas de faculdade e/ou profissão, alunos, parentes, pacientes/analísandos de Neusa Santos Souza”, eu orientei perguntas que buscavam dados biográficos objetivos, bem como impressões subjetivas sobre aquilo que chamei de “marcas afetivas de memória”, que me permitiram delinear as formas pelas quais Neusa é subjetivamente descrita pelas pessoas que foram afetivamente impactadas por sua presença e convivência. Embora tenha me preocupado em confirmar, sempre que possível, o conteúdo informado pelos entrevistados, através de consulta em arquivos e da produção de cruzamento e comparação com os documentos levantados na pesquisa, mais do que me fixar aos dados objetivos de sua história de vida e sem a pretensão de informar uma versão legítima e única de sua trajetória, busquei, muito mais, comunicar os heterogêneos impactos subjetivos que Neusa deixou em seus conhecidos. Daqui, surgiu a ideia, desenvolvida no capítulo 2, de apresentar a perspectiva de “várias Neusas”, enquanto diversas e, por vezes, contraditórias, versões de uma única sujeita, a partir das múltiplas formas pelas quais ela é lembrada e narrada particularmente por seus conhecidos e amigos.

Sublinho a importância de se levar a sério os modos pelos quais uma pessoa falecida deixa marcas que serão rememoradas e celebradas por seus enlutados, como discuto no capítulo 1, que ultrapassam a dimensão dos legados reconhecidos publicamente, e que não se restringem à perspectiva reduzida de uma “intelectual negra brasileira”. Silvio Almeida (2021) expressa a preocupação de que todo/a intelectual negro/a padece da sina de ser reduzido a um/a “intelectual negro/a”. Não queremos cair nesta armadilha com Neusa Santos, sob o risco de não captar a amplitude de seu legado, que não se esgota à sua produção intelectual.

Ao grupo que denominei de (2) “Lideranças negras e militantes de organizações negras da geração dos anos 1970 e 80 que conheceram Neusa Santos Souza” direcionei questões mais voltadas para a compreensão da cena política e cultural negra, no Rio de Janeiro, no final da década de 70 e início de 80. Nesse sentido, busquei relatos que informavam sobre o modo como o/a entrevistado/a e a própria Neusa atuavam e se inseriam nessa cena, para, posteriormente,

produzir uma análise que, associada à literatura dos campos da história e das ciências sociais, pudesse remontar ao contexto dos movimentos negros e das atividades políticas em prol da democracia que ocorreram no período do final do regime militar e início da reabertura política no país. A importância de se compreender este contexto, discutido no capítulo 3, se dá pela inserção e participação de Neusa em atividades militantes antirracistas e antiditadura, que compõem um aspecto relevante de sua biografia, além de ser fundamental para a interpretação de *Tornar-se negro* (1983) e para construir uma leitura sobre os efeitos de seu surgimento nesse contexto.

Ao agrupamento de (3) “Intelectuais e profissionais das áreas psi que atuam com a temática racial”, busquei saber sobre a forma como eles se encontraram a primeira vez com o pensamento de Neusa Santos, se na sua formação e/ou em circuitos de militância, a fim de entender como operam os dispositivos de apagamento, silenciamento e epistemicídio de autores negros e negras na área psi. Também levantei questões sobre a atualidade do trabalho *Tornar-se negro* e as potencialidades e/ou limites de seus usos na teoria psicanalítica contemporânea e na clínica, perguntando diretamente sobre a forma como que os entrevistados se utilizam da obra em sua prática intelectual e clínica. Dessa forma, procurei perceber como, nas áreas psis da atualidade, tem-se pensado em uma clínica interventiva contra o racismo, e de que modo o trabalho de Neusa tem sido apropriado pelos profissionais em saúde mental implicados em uma agenda antirracista. Estas entrevistas, ainda que muito pouco utilizadas diretamente na análise, foram primordiais para minha inserção e familiarização com as discussões atuais movimentadas por uma outra área de conhecimento, a saber a que articula os estudos psi com os das relações étnico-raciais, evidenciando suas atuais disputas e tensões.

Aos (4) “Intelectuais e pesquisadores das demais áreas e outros atores envolvidos nos trabalhos de memória e transmissão da obra de Neusa Santos Souza”, interroguei sobre suas motivações para estudar e transmitir o pensamento e a memória de Neusa em seus trabalhos acadêmicos e audiovisuais. Aqui, interessou-me como estes atores percebiam os mecanismos de apagamento que incidiam sobre sua obra e trajetória historicamente, e suas transformações, nos últimos anos, a partir do crescimento do interesse em sua produção e história de vida. Por último, com os (5) “Representantes de instituições, organizações, grupos de estudo e coletivos que levam o nome de Neusa Santos Souza”, a saber CAPS Neusa Santos Souza, Coletivo de Pesquisadoras/es Negras/os Neusa Santos (PUC/SP) e Coletivo Negro de Psicologia Neusa Santos (UERJ/RJ), busquei saber os significados que estes coletivos e instituições pretendiam propagar e inspirar ao tomar o nome de Neusa e o que eles conheciam sobre sua história de

vida. Ademais, perguntei sobre suas ações e iniciativas em direção à transmissão de seu pensamento e em relação aos trabalhos de visibilidade em torno de sua memória. Também interroguei a esses entrevistados sobre de que forma a produção de Neusa vem sendo incorporada por esses grupos e instituições e o quanto dos seus participantes e usuários (no caso do CAPS) têm conhecimento sobre sua história e legado.

Aqui, cabe introduzir alguns pressupostos e ponderações que permearam a realização e utilização das entrevistas pela pesquisa:

- A todos os entrevistados, listados em anexo, enviei o “TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO” (modelo disponível em anexo), que deveria ser assinado e preenchido com os dados pessoais do/a entrevistado/a.

- As entrevistas ocorreram em formato online ou presencial, de acordo com a preferência do/a entrevistado/a ou com as possibilidades de minha mobilidade, além dos impedimentos concretos de proximidade social colocados pela pandemia da Covid-19 em 2020 e 2021.

- Nem todas as entrevistas foram gravadas. Alguns interlocutores não autorizaram a gravação e, nestes casos, para analisá-las, baseei-me em anotações de caderno de campo.

- Das entrevistas gravadas (por meio de gravador de áudio ou pelas plataformas de videoconferência), transcrevi aquelas que considere mais pertinentes à análise.

- Os trechos de transcrições não foram apresentados em formato de citação direta e literal, mas de forma minimamente editada, procurando respeitar, ao máximo, as falas originais, inserindo pequenas alterações para garantir a fluidez, a legibilidade e a compreensão dos recortes de entrevistas, quando utilizados de forma não contextualizada no texto, e sem alterar o sentido da enunciação transmitida.

- Todos os entrevistados autorizaram a utilização de suas falas e a publicização de seus nomes na tese, como consta no “Termo” em anexo. No entanto, por vezes, optei por omitir a autoria de algumas falas citadas, a fim de garantir a privacidade de seus enunciadores e evitar uma exposição invasiva e descuidada, quando o conteúdo dos trechos utilizados era delicado ou íntimo. Também procurei preservar as relações construídas entre mim e os interlocutores da pesquisa, em momentos da escrita em que elaboro uma análise mais crítica, apresentando trechos de entrevista de forma anônima, apoiando-me em meus pressupostos éticos de pesquisa.

- No capítulo 2, optei por apresentar o conteúdo das entrevistas não via citação e trechos de transcrição, mas a partir de uma narrativa semificcional, que elaborei me baseando diretamente nas falas etnografadas durante o trabalho de campo e nas entrevistas realizadas,

procurando reproduzir a linguagem e os modos de narrar de meus interlocutores, explicitando as fontes orais que utilizei entre parênteses.

O manejo das narrativas de entrevista ao longo desta tese foi essencialmente inspirado nas possibilidades heurísticas das entrevistas de história oral (ALBERTI, 2004, 2015, 2018). Aqui, as narrativas de experiência pessoal contam como ricas fontes de análise. Os relatos de entrevista foram utilizados de maneira que, quando colocados em relação, cruzamento e comparação com documentos e com a literatura consultada, permitiram recompor a trajetória de Neusa Santos, assumindo que determinadas repetições, ainda que não evidenciem fatos *stricto sensu*, nos norteiam para alguns caminhos verossímeis e passíveis de verificação sobre uma história de vida (ALBERTI, 2018). Sabendo que:

a principal característica do documento de história oral não consiste no ineditismo de alguma informação, tampouco no preenchimento de lacunas de que se ressentem os arquivos de documentos escritos ou iconográficos, por exemplo. Sua peculiaridade – e a da história oral como um todo – decorre de toda uma postura com relação à história e às configurações socioculturais, que privilegia a recuperação do vivido conforme concebido por quem viveu (ALBERTI, 2004, p. 22-23).

c. Levantamento e sistematização de material de arquivo

A reunião de documentos, fotografias, vídeos, entrevistas, escritos datilografados, objetos, livros, cadernos, dedicatórias etc., que contribuíram para o levantamento de dados empíricos sobre a história de vida de Neusa Santos, dependeram da consulta e do acesso a materiais diversos de acervos públicos e privados, que contaram com fontes físicas e digitais, das quais:

- Gravações, registros e materiais de divulgação de eventos, debates, palestras, aulas, homenagens, cursos, seminários e filmes sobre Neusa Santos Souza;
- Notas, menções e textos sobre Neusa Santos em portais virtuais (ex: Portal Geledés, Memorial Lélia Gonzalez, Portal da Fundação Cultural Palmares; páginas no Instagram);
- Acervo digital jornalístico: Jornal O Globo e Jornal Correio da Baixada;
- Acervo digital da Cultne, do Ipeafro e do CPDOC;
- Versões digitais de antigas edições de jornais de imprensa negra: SinBa e Versus;
- Acervo das instituições: Núcleo de Saúde Mental Casa Verde, Instituto de Psiquiatria da UFRJ (IPUB), CAPS Neusa Santos Souza, Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN), Colégio Estadual de Cachoeira, Colégio SS. Sacramento e Universidade Federal da Bahia;
- Acervo Público Municipal de Cachoeira (BA);

- Acervo Familiar Bernardino Esteves & Barbosa e Silva;
- Acervo do Terreio de Mãe Filhinha (Cachoeira/BA);
- Documentos cedidos pela equipe editorial da Cia das Letras/Zahar;
- Registros de entrevistas com Neusa Santos Souza: publicadas em periódicos (SANTOS SOUZA *et al.*, 1990) e transmitidas em canais de televisão ou disponíveis no YouTube (Espelho, Canal Brasil, 2009);
- Acervo pessoal dos interlocutores e/ou entrevistados (ex: textos, fotografias, cartas, cartão postal, documentos, dedicatórias, e-mails, objetos.);
- Acervo pessoal de Ana Beatriz Freire: cadernos e outros escritos de Neusa Santos Souza, cedidos por ela em vida;
- Acervo de entrevistas de Leonardo Souza, diretor de “Um Grito Parado no Ar”, cedido por ele mesmo;
- Acervo histórico de Amilcar Pereira e Verena Alberti: registros de entrevistas com lideranças do movimento negro no Brasil, cedidos pela última;
- Páginas em redes sociais das instituições, coletivos e grupos analisados.

A pluralidade do material levantado durante a pesquisa permitiu a condução de diferentes caminhos interpretativos e auxiliaram a análise (1) das formas pelas quais Neusa Santos e sua obra vêm sendo debatidas em eventos acadêmicos e não acadêmicos e dos destaques organizados em torno de sua memória e trajetória atualmente; (2) dos modos como aparecem narrado e notificado o episódio de sua morte e dos trabalhos de luto individual e coletivo que foram produzidos; (3) do contexto político e histórico dos anos 1970 e 1980 em respeito às atividades da imprensa negra e das organizações políticas negras; (4) e da amplitude da produção intelectual de Neusa e de como são compreendidas suas contribuições para o campo da psicanálise. Ademais, a diversificação de fontes documentais, somadas às fontes orais reunidas ao longo do trabalho de campo, colaboraram amplamente para a produção de dados biográficos, muitos dos quais ainda desconhecidos, e para o acúmulo de registros de Neusa em diferentes momentos de sua trajetória. Apesar desse riquíssimo compilado de materiais memorialísticos ter me auxiliado na costura da escrita sobre sua história de vida, muito pouco foi utilizado na análise. Assim, vislumbro alguns desdobramentos possíveis, posteriores à tese, dentre os quais a elaboração de um acervo digital sobre Neusa Santos Souza, que possa reunir e visibilizar grande parte dos materiais que não encontraram lugar nesta escrita.

d. Trabalho de campo etnográfico

O trabalho de campo que realizei na Bahia, em agosto de 2022, foi fruto do interesse e da necessidade em conhecer mais elementos biográficos relativos ao período em que Neusa esteve vivendo na cidade de Cachoeira e em Salvador, em sua infância e adolescência, recorte de sua trajetória que, até então, simbolizava uma absoluta ausência de registros. Assim, durante o período de 5 a 19 de agosto, fiquei entre Salvador e Cachoeira mapeando e conhecendo os lugares que tiveram significância na história de vida de Neusa, como a casa em que viveu no Amparo, em Cachoeira, e no Pau Miúdo, em Salvador; a Faculdade de Medicina da Bahia (Pelourinho, Salvador); o Colégio Sacramentinas (praça Manoel Vitorino, Cachoeira); o Colégio Estadual de Cachoeira (Praça Vacareza, Cachoeira); a Igreja da Matriz (Igreja Nossa Senhora do Rosário, centro de Cachoeira); a antiga Casa Velha (Praça da Aclamação, Cachoeira); além das ruazinhas, os becos e as esquinas de Cachoeira e as belas margens do rio Paraguaçu.

Além disso, foi por meio do trabalho de campo que eu me encontrei com interlocutores-chave para a pesquisa, que, através do “método bola de neve”, indicaram-me outras pessoas, cujas conversas e entrevistas resultaram em anotações e transcrições que foram basilares para a elaboração do tópico 2.1 de meu segundo capítulo. O campo também propiciou e enriqueceu o trabalho de levantamento de documentos e fotografias, posteriormente utilizadas na análise, a partir da consulta de acervos de diferentes instituições, como o Arquivo Público de Cachoeira e a Universidade Federal da Bahia (Salvador). Por último, cabe pontuar que o período escolhido para a minha ida a campo coincidiu com a festividade da Irmandade da Nossa Senhora Boa Morte, tradicional em Cachoeira, que me permitiu descobrir um universo cultural bastante rico, musicalmente – já que a cidade, nesse contexto, reuniu uma multiplicidade de atividades, expressões e apresentações de grupos musicais, das quais a mais famosa é o samba de roda tradicional da região do recôncavo –, e religiosamente – já que suas ruas e igrejas foram palco de uma das celebrações mais belas da tradição afro-baiana: a Festa da Nossa Senhora de Boa Morte, durante seus cinco dias de acontecimento (13 a 17 de agosto de 2022).

Comentários sobre a posição da pesquisadora

Penso ser relevante expor a minha posição em relação à pessoa cuja trajetória de vida e produção intelectual são temas desta tese. Neusa Santos Souza foi amiga próxima de minha mãe, Ana Beatriz Freire, também psicanalista, que a escolheu como minha madrinha, em 1993,

ano de meu nascimento. Em parte, a grande admiração que sempre tive por minha madrinha e a forte ligação afetiva que construímos durante quinze anos de minha vida me motivaram a escolher sua história como tema de pesquisa de meu doutorado. No entanto, caberia recuar um pouco mais para elucidar os fios que antecederam a pesquisa e que compuseram a costura desta tese.

Figura 1 – Neusa e minha mãe nos anos 1980.



Fonte: Acervo pessoal.

Figuras 2 – Neusa comigo bebê, 1993



Fonte: Acervo pessoal.

Figura 3 – Neusa comigo criança, 1998



Fonte: Acervo pessoal.

Enquanto criança, não conheci Neusa Santos Souza, mas sim Neusinha, uma pessoa alegre, risonha, brincalhona, mas também bastante séria, eloquente e um pouco rígida. Uma mulher bonita, vaidosa, estilosa, que nada se parecia com as mulheres que eram amigas de minha mãe, com aquele seu cabelo empinado pra cima, que chamava bastante atenção e que eu adorava pentear com seu pente-garfo de madeira, como ela havia me ensinado. Como madrinha, era doce, amorosa, carinhosa e extremamente generosa. Gostava de conversar comigo sobre diversos assuntos, me fazia perguntas difíceis, se interessava pelos meus gostos, pensamentos e opiniões, e não me infantilizava como muitos adultos faziam. Aos meus quinze anos, fui amargamente surpreendida por seu suicídio, que me abalou não tanto quanto à minha mãe. Ali, sentimentos fragmentados me atingiram, confusão, tristeza, rancor... E por um tempo evitei pensar ou tocar no assunto. Já na faculdade, enquanto descobria um mundo e uma literatura sobre feminismo, racismo e colonialidade, me deparei com o livro *Tornar-se negro*, enquanto percebia que, entre minhas amigas negras, Neusinha era uma importante e admirada referência. Aliás, Neusa Santos Souza, pois essa já não era mais a Neusinha que eu conhecera e cuja ausência me fazia sofrer, mas uma mulher negra excepcional que havia deixado um legado para o movimento e feminismo negros.

Encontrar-me com este livro e com a intelectual e pensadora brasileira, que até então eu sequer entendia ser minha madrinha, instigou-me a querer conhecer mais sobre sua história. Assim, iniciei uma trilha em busca de pegadas-vestígios de Neusa Santos Souza, a quem eu acabara de ser apresentada. O silêncio, que eu havia tacitamente acordado junto à minha mãe havia se rompido, e agora eu a interrogava sobre tudo que ela sabia a respeito de Neusa, sobre aquele livro que ela nunca havia mencionado. E vasculhava fotos, documentos e cadernos de

Neusinha, que minha mãe havia com ela guardado. Nesse percurso, fui descobrindo algumas das Neusas com as quais eu iria me deparar na construção desta pesquisa.

Em 2018, quando já estava cursando o último ano do mestrado, soube que haveria na Universidade Federal Fluminense, faculdade em que eu havia me formado, um evento em homenagem à Neusa e aos dez anos de sua morte. O seminário “Psicologia, Racismo e o Legado de Neusa Santos Souza” talvez tenha sido o divisor de águas para a transformação de uma curiosidade pessoal em um esboço de projeto de pesquisa. Foi na escuta das falas plurais sobre Neusa de pessoas de diferentes lugares de enunciação (estudantes, psicólogos, psicanalistas, historiadores, militantes e lideranças negras) de onde emergiram os fios (e os nós) que me pareceram um material riquíssimo para a construção de uma tese de doutorado. Foi a partir deste episódio que eu fui amadurecendo as ideias e questões que resultaram na decisão de escrever esta tese. Escolha que certamente implicou consequências, desafios e responsabilidades.

A construção desta pesquisa é marcada inequivocamente por minha posição, que permite certo cruzamento de minha trajetória de vida com a de Neusa Santos, pois esta interseção condiciona um olhar diferenciado sobre sua trajetória, o que produziu implicações nas perspectivas analíticas e metodológicas da pesquisa. Seguramente, a narrativa íntima que acesso sobre Neusa inflexiona uma determinada escuta sobre as interpretações construídas sobre ela, o que incidiu sobre as formas de condução das entrevistas e sobre os modos de contar sua história. Entretanto, ao me debruçar sobre os heterogêneos discursos produzidos sobre Neusa Santos Souza, durante o trabalho de campo, encontrei um distanciamento imanente entre mim e a sujeita pesquisada, na medida em que a(s) Neusa(s) que aparece(m) nessas histórias e lembranças, a mim narradas, não é a mesma Neusa com quem convivi durante anos de minha vida. Dessa forma, este, à primeira vista, “olhar íntimo” ou “olhar de dentro” da pesquisadora não é totalizante e não produz uma interpretação congelada sobre a “pesquisada”. Entretanto, isto não impediu que eu me afetasse por diversas sensações e emoções ao longo dessa empreitada.

Levando em conta que esse trabalho passeia pelo campo dos afetos e das subjetividades, poderia compartilhar que, em alguns momentos da pesquisa, fui atravessada por uma sensação de *unheimlich*⁷: aquilo que é inquietante por ser estranho e ao mesmo tempo familiar. As

⁷ “Das Unheimlich”, título do texto de Freud de 1919, é traduzido por “estranho” e, atualmente, pelo editor Gilson Iannini, por “Infamiliar” (2019). Freud fez desse termo alemão um conceito que se refere a um sentimento de estranheza, de angústia e de horror, provocado por aquilo que escapa de nós mesmos do nosso íntimo familiar. Trata-se da sensação de estranheza quando olhamos no reflexo do espelho e não nos reconhecemos. Aquilo que é tão familiar, *Heimlich*, evoca um “secreto desconhecido” que nos escapa. O

consequências em lidar com este campo de intimidade e *extimidade*⁸ constroem a necessidade da pesquisadora em aparecer, vez ou outra, na escrita, inserindo-me por vezes como “objeto” de análise. Portanto, essa tese não deixa de transparecer o resultado de um trabalho autorreflexivo, que implicou a necessidade de sustentar certas dimensões afetivas que perpassaram a pesquisa e a escrita. Incorporando, por exemplo, os atravessamentos que partiram das memórias de dor e luto, que habitam o universo narrativo sobre o seu suicídio. Embora reflita que este trabalho pode ser elaborado como um espaço que recriou relações e moveu afetos, permitindo restituir o vínculo com Neusa, interrompido por sua morte, possibilitando transformá-lo, na medida em que o ato de escrever pode ser um meio de constituir-nos de outra forma (ANZALDÚA, 2000). “Escrever é uma forma de produzir agenciamentos sobre o acontecimento. E teorizar, conforme bell hooks, é um gesto de autorrecuperação” (ALMEIDA, 2021, p. 99).

O trabalho de autoanálise propiciado pela pesquisa, além disso, movimenta reflexões constantes e permanentes acerca da minha posição social como mulher branca, incitando-me a pensar, com responsabilidade, o peso da minha branquitude na construção de uma escrita sobre uma intelectual negra brasileira. Implica, também, interrogar-me sobre o meu lugar ao ter sido sua afilhada branca, sabendo dos embaraços e das microviolências que o racismo permite provocar mesmo (ou sobretudo) em contexto de relações íntimas, afetivas e amorosas (HORDGE-FREEMAN, 2015; SCHUCMAN, 2018) e conhecendo as vicissitudes da neurose cultural brasileira que se incrustam na relação mulher negra-criança branca historicamente no Brasil (GONZALEZ, 1984; SEGATO, 2006). Se não existe distância emocional quando a questão é a raça (hooks *apud* ALMEIDA, 2020), permito-me assim me afetar, incomodar-me e não me acomodar enquanto me descubro subjetivada pelo racismo estrutural e me entendo como pessoa racializada, apesar de ter sido socializada a crer na racialidade atribuída somente ao outro (PIZA, 2002).

Sabendo das truncadas significações e problemáticas ficções mobilizadas pela “raça”, reconheço, no espaço que constitui diferenças e assimetrias determinantes entre a minha

psicanalista assinala, partindo da análise léxica e da etimologia da palavra, que o prefixo *Un-*, em alemão, reduplica a ambivalência da estranheza. Aquilo de inquietante que comporta ao mesmo tempo o quieto e o inquieto, apaziguador dentro do que perturba a paz. “Em suma, familiar [*heimlich*] é uma palavra cujo significado se desenvolveu segundo uma ambivalência, até se fundir, enfim, com seu oposto, o infamiliar [*Unheimlich*]” (FREUD, 1919/2019, p. 47-49).

⁸ Lacan (1991, 2008), no seu retorno a Freud, propõe o termo *êximo*: íntimo, mas com o prefixo *ex-* de externo/externo. Servindo-se da topologia, Lacan acrescenta, ao conceito de *Unheimlich*, a ideia moebiana que o interno, por uma torção topológica, está em continuidade (e ao mesmo tempo em descontinuidade) com o externo.

trajetória e a de Neusa, alguns abismos intransponíveis. Entretanto, acredito poder encontrar uma brecha, entre nós históricos, em que a minha fala possa aparecer e se encontrar com outras falas, que, em seu conjunto, possam contribuir com a transmissão da memória de Neusa, Neusinha e Neusa Santos Souza.

Conteúdo dos capítulos

No primeiro capítulo, discuto os desdobramentos que se sucederam do episódio da morte de Neusa Santos, considerado aqui um evento crítico, nos termos de Veena Das (2020). O suicídio, podendo ser compreendido como morte voluntária ou morte de si, é aqui interpretado como um ato volitivo, que envolve uma escolha do sujeito, afastando-nos de enquadramentos patologizantes ou estigmatizantes dessa forma de morte (NETTO & CARVALHO, 2021; ADORNO, 2021). A partir daí, nos aproximamos do repertório reflexivo sobre as gramáticas do luto que envolvem o suicídio (FUKUMITSU & KOVACS, 2015; 2021), não para buscar respostas ou explicações para tal desfecho da história de vida de Neusa, mas sim para direcionar a atenção ao espaço – “vazio” – que se irrompe a partir deste episódio enquanto uma fresta e fissura que produziu enunciações, afetos e interrogações pertinentes às preocupações desta pesquisa. Analiso, portanto, as produções de sentidos a partir do evento do suicídio, que se situam entre a inapreensão sobre “como ela pôde se matar?”, presente nas narrativas íntimas de seus amigos, e a afirmativa “ela se matou por causa do racismo”, que aparecem em lamentos e denúncias de pessoas negras, que encostam nas dimensões subjetivas dos efeitos do racismo.

Assim, recupero a diferenciação entre luto público/coletivo e luto íntimo/individual (RODRIGUES, 2021) para perceber os efeitos do trabalho do tempo (DAS, 2020) sobre o evento do suicídio de Neusa, ocorrido em dezembro de 2008. Analisando dois momentos distintos – o que procede imediatamente ao suicídio e o que é inaugurado com as homenagens aos 10 anos de sua morte em 2018 – observo como a agência do tempo é fundamental para o deslocamento de uma zona de silêncio e inércia, frente ao choque, à perplexidade e à violência subjetiva que tal morte imprime, para um momento em que passa a ser possível enfrentar às questões colocadas por ela, antes vistas como inassimiláveis. Da mesma forma, o efeito desse deslocamento reinscreve a perda individual de Neusa Santos enquanto perda coletiva, abrindo um campo de possibilidades para trabalhos de memória e para o reconhecimento de seu legado para a vida coletiva, resultado também do amadurecimento do debate público frente ao racismo

durante a última década. A relevância política das homenagens e manifestações de luto público da perda de uma intelectual e psicanalista negra é que implicam na problematização do enquadramento de vidas como descartáveis e não enlutáveis (BUTLER, 2015; 2019), fortalecendo gramáticas de lutas que se contrapõem à economia de produção de precariedades e indução de mortes dessas vidas. Nesse sentido, analiso como se abre um campo de debate sobre o suicídio de Neusa, nos últimos anos, que permite à politização de sua morte (e de outras mortes de pessoas/mulheres negras) e à possibilidade de levantar reflexões sobre a articulação entre racismo, sofrimento, solidão e suicídio, bem como sobre branquitude e responsabilização.

No segundo capítulo, apresento uma alusão ao romance de Luigi Pirandello, “Um, nenhum, cem mil”, para pensar sobre uma dimensão recorrentemente presente nas narrativas de meus entrevistados sobre Neusa Santos: a ideia de que não há uma única Neusa, mas várias Neusas, já que ela se apresenta de múltiplas formas a depender dos variados olhares e escutas que se predispõem diante dela ao longo de tempos e contextos. A partir desta ideia, me abro às plurais narrativas de seus conhecidos, colegas e amigos, de momentos distintos de sua trajetória de vida, a fim de perceber quais camadas, fragmentos e facetas de Neusa foram mobilizados para descrevê-la e para transmitir sua história. Assim, aparecem os retratos de “Zu”, “Neusa 70”, “Dra Neusa” e “Neusinha”, como diferentes recortes e molduras construídas sobre uma pessoa e sua história de vida, assumindo que em qualquer trajetória individual há descontinuidades, contradições e incoerências constitutivas de todo sujeito (SCHWARCZ, 2013; SANTOS SOUZA, 1998). Com fins mais descritivos do que analíticos, transformo variadas narrativas de entrevista em uma escrita única e fluida, que se situa entre a transcrição e a ficcionalização, valorizando os relatos orais como fontes que não traduzem o verossímil ou o verídico de uma biografia, mas comunicam muito mais sobre os sentidos que ficam marcados nas pessoas que a rememoram enquanto impressões de uma presença e de uma vida. Atenta ao trabalho que meus interlocutores realizam de transformar lembranças em linguagem (ALBERTI, 2004), percebo como diferentes “Neusas” serão constituídas nas próprias narrativas de entrevista, e evidencio os pontos comuns delineados entre essas múltiplas falas, sem apagar suas ambivalências.

Embora, na disposição em apresentar a trajetória de vida de Neusa Santos a partir dos enquadramentos produzidos pelos entrevistados, o esforço tenha sido mais descritivo do que analítico, não deixo de levantar discussões que recortam o debate sobre raça e racismo no presente. Assim, trago a categoria de “esquecimento” para pensar sobre como zonas de silêncio e apagamento perpassam o trabalho de reconstruir e escavar memórias de pessoas negras em

diáspora; discorro sobre a problemática das trajetórias “de exceção” de figuras negras percebidas como brilhantes e excepcionais, a exemplo de Juliano Moreira, Maria Odília Texeira e Neusa Santos; problematizo a naturalização da ideia de uma predisposição de Neusa para a autonomia institucional, evidenciando dimensões mais sutis de como atravessamentos raciais e direções epistemológicas e institucionais constroem barreiras e impasses para um pertencimento integral e a permanência de psicanalistas negras/os em instituições de psicanálise; discuto as dimensões menos escancaradas do racismo, incrustadas no cotidiano e nas relações interpessoais, e analiso como o privilégio de não escuta (KILOMBA, 2019) e a falta de letramento racial (TWINE, 2004) recorta subjetivamente as pessoas brancas, permitindo que elas não identifiquem racismo e não o enxerguem como estruturador de relações sociais, catalizador de práticas institucionais e mobilizador de afecções (ALMEIDA, 2021).

No terceiro capítulo, trago diferentes dimensões sobre a obra *Tornar-se negro*, tese de mestrado de Neusa Santos, publicada como livro em 1983, no que se refere à sua recepção em seu contexto de produção, aos seus usos e apropriações no presente, e aos processos de (in)visibilidade, apagamento e epistemicídio. Aqui recupero os pressupostos teóricos fundamentais desenvolvidos pela autora – entrecortados pelo arcabouço teórico do materialismo dialético, da teoria das ideologias althusseriana, das teses sociológicas canônicas dos estudos raciais no Brasil, e dos princípios freudianos sobre instâncias psíquicas primordiais à psicanálise – e os retrabalhos a partir de chaves atuais de interpretação. Considerando o amadurecimento dos campos das relações étnico-raciais e das áreas psis, em sua profícua articulação, penso sobre a relevância da dimensão subjetiva para se interpretar “raça” no Brasil, seja para elucidar a capilaridade inconsciente dos processos de racialização e de reprodução do racismo, seja para se discutir os efeitos psíquicos da violência racial. Em seguida, elabora a distinção entre a ideia de “tornar-se negro” e “saber-se negro”, implícitas na obra, para diferenciar a experiência de se localizar nas disposições assimétricas da formação racial brasileira e nas economias discursivas e simbólicas do imaginário social, da experiência, eminentemente política, de se autoproclamar “negro”, para reescrever uma nova imagem de si em relação com uma comunidade, e assim alterar, coletivamente, as inscrições e incursões da História.

Além do investimento predominantemente teórico do capítulo, em relação a outros mais analíticos e descritivos, esta etapa da tese procurou introduzir o contexto histórico de produção deste trabalho, com olhar para a esfera política e cultural nacional, em período dos últimos anos do regime militar, articulando a um panorama da história do movimento negro contemporâneo

(PEREIRA, 2010). Procuro, assim, evidenciar como *Tornar-se negro* foi produzido na relação direta com uma experiência vivida por Neusa no MNU e na Convergência Socialista, refletindo suas gramáticas de lutas e expectativas políticas. Dessa forma, retomo trechos de entrevista com lideranças negras das décadas de 1970-80 do Rio de Janeiro, que falam do impacto subjetivo e político que a obra gerou a essa geração de militantes, no que confere às possibilidades de servir como instrumento antirracista na capacidade de confrontar o discurso de denegação do racismo, de localizar um tipo de sofrimento experimentado individualmente como fruto de uma violência histórica e social, e de ressoar as angústias e impasses que essa geração vivenciava enquanto negros em ascensão social. Por último, detenho-me às problemáticas dos processos de apagamento que circunscrevem a história da recepção, (in)visibilização e circulação desta obra, percebendo o deslocamento de um tempo de silenciamento e desvalidação para um tempo de “retomada” e de interesse crítico e editorial.

No último capítulo, analiso a entrevista, gravada em 2008 e transmitida em 2009 no Canal Brasil, com Neusa Santos, enquanto último registro de sua enunciação pública e aparição midiática, antes de sua morte em dezembro de 2008. A entrevista, situada em um episódio de “Trilogia da Mente” do programa *Espelho*, conduzida por Lázaro Ramos e Sandra Almada, teve uma significativa repercussão, sobretudo a partir de 2018, quando já se consolidava um movimento de visibilização e retomada da obra de Neusa, e se estruturava um campo de discussão no interior do circuito acadêmico em torno de sua memória e legado. As falas proferidas pela autora de *Tornar-se negro*, 25 anos depois de sua publicação, foram tomadas como objeto de reflexão, debate e crítica por variados atores, observados na pesquisa. Dessa forma, apresento as plurais leituras antagônicas e complementares direcionadas às posições defendidas por Neusa durante o programa, que refletem uma quebra de expectativa por parte daqueles que referenciavam o seu trabalho de 1983 e dos entrevistadores, que buscavam um discurso psicanalítico sobre a articulação do racismo com os problemas psíquicos vividos pela população negra.

Assim, introduzo as diferentes visões sobre a recusa de Neusa, nesta ocasião, em responder sobre a temática racial na perspectiva psicanalítica e discorro sobre a percepção crítica que a autora elabora sobre o próprio livro, *Tornar-se negro*, afirmando que não republicaria a obra, apresentando as disputas narrativas que se desdobraram do impacto desta afirmação. Em diálogo com abordagens psicanalíticas contemporâneas que incorporam a escuta ao racial como parte das preocupações da clínica analítica, exponho como a importância atribuída ao singular não é antagônica a uma psicanálise antirracista. Nesse percurso, esbarro

em críticas de psicanalistas negras/os sobre o caminho “êxtimo” e de marginalização que enfrentam profissionais psis que se dedicam a estudar sobre os efeitos do racismo à subjetividade ou que apostam no discurso e na clínica antirracistas. Por fim, discuto narrativas carregadas de gramáticas racializadas e genderizadas sobre a história de vida e o percurso intelectual de Neusa Santos, que forjam duas imagens antagônicas – “Neusa jovem” e “Neusa madura”, refletindo representações que carregam insígnias raciais sobre ascensão social e sexualidade. Exploro, ao longo do capítulo, as diferentes semânticas da palavra “espelho”, em sua centralidade na teoria psicanalítica e em suas possibilidades metafóricas para se pensar o encontro do Eu com a imagem de si ou com o espelhamento de uma comunidade negra (RATTS, 2006).

1 O ARREMESSO NO VAZIO

“Diferente de Aristóteles, por exemplo, que diria ser a matéria o que preenche o vazio, para Jacques Lacan a matéria é o vazio. O essencial é o buraco.”

Neusa Santos Souza

“Insistir na mera continuação da vida como se nada tivesse acontecido, como se a morte, por ser o destino natural da vida, não fosse também de uma brutalidade sem nome, é negar aos mortos o seu lugar na memória. Aos que se põem em trabalho de luto, a morte assombra, porque o luto também é um modo de aprender a viver com o que sobrevive em nós dos nossos mortos.”

Carla Rodrigues

No dia 20 de dezembro de 2008, na manhã de um sábado de feira na rua General Glicério, Neusa Santos Souza se arremessou no vazio, nos deixando com a presença de sua ausência.

*E flutuou no ar como se fosse um pássaro
E se acabou no chão feito um pacote tímido
Agonizou no meio do passeio público
Morreu na contramão atrapalhando o sábado
("Construção", Chico Buarque, 1971)*

Como um pássaro negro, Neusa lançou-se no ar. E quando se encontrou com o asfalto nobre de Laranjeiras, o ar, que segundos antes ela flutuava, passou a pesar mais.

Conturbando o movimento da feira naquele sábado, aquele corpo negro, estático no chão, provocou inúmeras reações ao público presente: assombro, espanto, desespero, agonia, temor, nojo, aflição, tristeza, revolta, fúria, indignação... Só mesmo esse corpo fora capaz de despertar a confusão em uma senhora passante, que, ao ser interrogada sobre o que estava gerando tamanha agitação à calma General Glicério, pressupôs que era uma empregada doméstica que havia caído do alto do prédio, enquanto limpava o vidro da janela de sua patroa⁹.

Mas não tardou para que, em meio aos burburinhos e rumores, fosse logo identificado o corpo da famosa psicanalista baiana. Aquela que driblou o esperado destino de tantas mulheres negras e nordestinas, ao cursar uma faculdade de medicina, fazer mestrado, ascender com seu próprio trabalho intelectual e clínico, e tornar-se proprietária de um apartamento de 170 metros quadrados, reformado como “capa de revista”, em uma das ruas mais bem valorizadas da Zona Sul do Rio de Janeiro. *Logo ela, que dera a própria vida como exemplo, vencendo as inúmeras dificuldades de uma infância pobre na Bahia, transformando-se numa intelectual respeitada*

⁹ Situação relatada por Hildeberto Vieira Martins, pesquisador e psicólogo, professor na Universidade Federal Fluminense (Rio das Ostras) e também morador de Laranjeiras.

*em círculos profissionais tão elitizados*¹⁰? A psicanalista baiana havia mesmo se suicidado, que horror! Mas por quê?... se ela havia conquistado uma “boa vida”? Era colecionadora de arte, diziam. Tinha inúmeros pacientes, era uma psicanalista renomada. Se ela havia chegado aonde chegou, por que desperdiçar a vida desse jeito? Uma p-s-i-c-a-n-a-l-i-s-t-a que tira a própria vida? *Logo ela, que passara a maior parte de sua existência dando alento e ajudando a estruturar personalidades de negros e não negros. Convencendo-os da força dos sujeitos na construção das próprias vidas, do valor da autoestima, do respeito a si mesmo*¹¹? Que tamanho sofrimento ela guardava para querer interromper com um ato tão radical, desesperado e irreversível? Indagavam-se atônitos os passantes e feirantes, e alguns dos vizinhos que saíram de suas residências para observar o tumulto que havia se acomodado em torno do corpo.

Logo, alguns de seus amigos mais próximos, que apressadamente ficaram sabendo do acontecido, apareceram no local para testemunhar Neusinha em seu mais último semblante. Outros foram ao seu apartamento, atrás de alguma resposta, e encontraram apenas um bilhete curto, que pedia desculpas aos amigos e destinava alguns dólares ao seu sobrinho afilhado e à sua funcionária doméstica. Pedia também para que cuidassem de sua gatinha Zizi. Alguns poucos amigos se prontificaram a acompanhar a polícia à delegacia e ao IML para resolver questões necro-burocráticas. E tantos outros ficaram inábeis em realizar qualquer coisa, pois paralisaram diante da impactante notícia.

Mas ninguém foi capaz de simbolizar ou dar sentido para aquele ato que surpreendeu a todos que a conheciam como uma mulher que tinha uma gargalhada marcante, um entusiasmo permanente, uma força incontestável e uma inteligência bruta. Ficaram com o enigma inquietante que envolve o seu ato final e com o peso deste vazio.

O sentimento de perda é uma experiência de fim de um mundo compartilhado, evidenciando que a morte produz uma transformação inexorável nos vivos (DERRIDA, 2003, *apud* RODRIGUES, 2021).

¹⁰ Trecho retirado do site do programa de televisão *Espelho*, do Canal Brasil, presente na matéria de 28 de junho de 2009, que anuncia o episódio em que Lázaro Ramos entrevistou Neusa Santos Souza, gravado em 2008, poucas semanas antes do falecimento da psicanalista: “No dia 20 de dezembro de 2008, na cidade do Rio de Janeiro, onde vivia a psiquiatra, psicanalista e escritora baiana Neusa Santos Souza, autora de *Tornar-se negro*, primeira obra sobre a vida emocional dos afro-brasileiros, surpreendeu a todos nós quando decidiu dar fim à própria vida. Logo ela, que passara a maior parte de sua existência dando alento e ajudando a estruturar personalidades de negros e não negros. Convencendo-os da força dos sujeitos na construção das próprias vidas, do valor da autoestima, do respeito a si mesmo. E na capacidade de transformação da sociedade. Logo ela, que dera a própria vida como exemplo, vencendo as inúmeras dificuldades de uma infância pobre na Bahia, transformando-se numa intelectual respeitada em círculos profissionais tão elitizados”. Disponível em: http://programaeselho.blogspot.com/2009/06/programa-da-semana-trilogia-da-mente_28.html.

¹¹ *idem*.

A narrativa acima é apenas um recorte, ou melhor, uma costura de retalhos de narrativas de espanto, indignação e lamento sobre o episódio que definiu o desfecho da trajetória de vida de Neusa Santos Souza. Tal episódio ou “evento crítico”¹² impactou muitas vidas, deixando marcas irremovíveis aos que permaneceram e aos que não compreenderam o seu ato final. O suicídio, que não é uma morte trivial, envolve tramas específicas, complexas, difíceis de se manejar enquanto morte não facilmente assimilável, por despertar perplexidade e estranhamento (FUKUMITSU & KOVACS, 2015). Há um lugar incerto, transverso e interdito dado ao suicídio, “seja pelo fato de que produzir a própria morte é buscar uma tangente para interromper as teias biopolíticas que nos prendem a um determinado lugar, seja por resvalar algo que está no lado avesso do tecido, aquele que não se quer mostrar, mas que ao ser usado expressa tanto ousadia como singularidade” (ADORNO, 2021, p. 8).

Muito mais do que um fenômeno coadunado a patologias psíquicas – enquadre privilegiado pelo discurso médico-psiquiátrico a respeito de tal morte (ADORNO, 2021) –, as possibilidades múltiplas e não encerradas de (in)apreensão e interpretação do suicídio, nos leva a reevocar a sua marca de escancaramento da inassimilabilidade do sofrimento humano. Enquanto o discurso médico procura escamotear sentidos para tamponar nossa angústia diante do suicídio com fórmulas diagnósticas imprecisas, os enlutados por suicídio procuram uma verdade, mesmo que equivocada, para aplacar tal angústia (LEITE, 2021). Ao desmistificar o lugar ocupado pelas categorias psiquiátricas no complexo causal da morte por suicídio, preferimos o reconhecimento do suicídio como um ato volitivo. Ou seja, um ato que envolve um indivíduo que pretende e deseja concretizar a própria morte, que “pode bem tratar-se de um genuíno ato de liberdade resultante da tensa oposição – no plano da existência individual – de um cotidiano que não consegue arrancar das alternativas abertas pelo gênero humano uma resposta ao seu drama” (NETTO & CARVALHO, 2021, p. 48).

Inequivocamente um ato que encontra na morte um modo de renúncia ao sofrimento existencial (FUKUMITSU & KOVACS, 2015; 2021), o evento suicida é indiscreto, hipervisível e escapa da gramática de inteligibilidade da morte, por ser a própria negação da morte silenciosa. O “evento suicida contesta dois dogmas solidamente erigidos na sociedade

¹² “Evento crítico”, para Veena Das (2020), é um evento que constitui uma ruptura, que marca uma distinção abrupta, temporal e subjetiva, entre um “antes” e um “depois”.

ocidental: o tabu da morte e o código de conveniências entre espaço público-privado” (MARQUETTI, 2014, p. 242).

Tabu que necessita de reflexão constante, a morte autoinfligida é um assunto de difícil compreensão e manejo. Suicídio não é mais crime, embora possa ser entendido em algumas circunstâncias como o assassinato de si próprio. Mas, mesmo não sendo crime, ainda é considerado transgressão social por suas repercussões, já que extravasa o âmbito pessoal, impactando familiares, amigos e colegas de trabalho. Extravasa ainda mais quando ocorre em espaço público, atingindo também vizinhos, transeuntes, profissionais de socorro e de saúde que estão cuidando da pessoa. Por isso provoca tão forte estigma, o que acaba levando a julgamentos e condenações (FUKUMITSU & KOVACS, 2021, p. 56).

O suicídio mobiliza consigo narrativas congelantes, que ora condenam o agente suicida a partir de julgamentos moralizantes, ora o fixam enquanto vítima (comumente de uma doença ou distúrbio mental), sem agência de si. A morte autoinfligida carrega uma força capaz de aglutinar uma trajetória de vida inteira a um único ato, e reduzir o sujeito àquela pessoa que carrega o estigma de suicida. Sendo assim, deveríamos nos apressar aqui a justificar o porquê de começar uma escrita sobre Neusa Santos Souza pelo impactante episódio de sua morte. Ou mesmo nos interrogar o porquê de considerar o seu suicídio um objeto relevante de ser reevocado nesta trama memorialística a respeito de sua figura. Sua contribuição para a psicanálise, para o pensamento social brasileiro e para os movimentos negros não deveria ofuscar a atenção para este “detalhe” de sua trajetória? Por que não nos desviamos deste dado biográfico e prosseguimos com aquilo que aparentemente “vale a pena” de ser contado e rememorado? Os caminhos traçados durante a pesquisa e os movimentos pelos quais fui direcionada ao longo do trabalho de campo, no entanto, me conduziram a uma escolha arriscada, porém inescapável.

A decisão por não recuar ou renunciar ao tema do suicídio foi um meio aqui encontrado, contraditoriamente, de procurar escapar da via de uma interpretação única que este dado biográfico pareceu ordenar sobre a trajetória de vida de Neusa Santos. Procuro retomar o episódio de seu suicídio para, de certa forma, ultrapassá-lo. Para tentar escapar daquilo que dele se configurou como algo que condena e aprisiona a representação de uma trajetória a um enquadramento totalizante. Evoco o suicídio para torná-lo menor, para transformá-lo em um mero dado biográfico, em meio de outros, tanto quanto significativo, nada banal ou indiferente, porém não dominante.

A forclusão do traço colonial de nossa sociedade ou a denegação do racismo à brasileira (SEGATO, 2006; GONZALEZ, 1984) condenaram-nos a uma ausência de inscrição da “raça”

no nosso imaginário social brasileiro – uma ausência de reconhecimento e apagamento das consequências que a racialização nos impõe enquanto sociedade. E assim impediram a elaboração do trauma colonial e a transformação do passado escravista em memória, fazendo com que o resíduo não elaborado desse passado retornasse incessantemente como violência (SEGATO, 2006; GONZALEZ, 1984; KILOMBA, 2019). Penso que, de forma semelhante, não falar ou evitar falar do suicídio de uma mulher negra não permite a simbolização e a ritualização dessa morte necessária para que o seu luto (coletivo) seja instaurado e elaborado. De certa forma, os impedimentos de significação e as dificuldades de se nomear tal morte nos levam a incessantemente retornar para este episódio como algo que não nos permite avançar, incapacitando a assimilação do evento traumático coletivamente. O processo de luto por suicídio “exige uma assimilação da morte violenta e repentina que se instalou na vida” (FUKUMITSU & KOVÁCS, 2015).

Enunciar o suicídio nos permite contornar aquilo de congelante, desnorteante e impronunciável que se instituiu em torno dele. Proponho falar dele para possibilitar que ele assuma alguma forma (ainda que desforme), para poder deixá-lo para trás e assim redirecionar o nosso olhar para outros lugares importantes. É como o fundo de silêncio, nunca inteiramente apreensível pela rede simbólica, que o escritor se agarra para dele se distanciar, como diria Ana Cecília Carvalho (IANNINI *at al.*, 2019, p. 47) sobre a escrita movida pela dor psíquica. Busco, assim, nos direcionar para mais além das significações que movimentam o tema do suicídio de Neusa, ao permanecer muito pouco sobre este episódio em si mesmo, avançando sobre aquilo que só se permitiu existir a partir dele. Assim como Veena Das nos traz dois grandes eventos críticos – a Partição da Índia em 1947 e o assassinato da então primeira ministra Indira Gandhi, em 1984 –, em seu livro (2020), não para falar “*sobre* esses eventos no sentido que um historiador ou psicanalista poderiam interpretá-los” (DAS, 2020, p. 21), mas antes para narrar o cotidiano de pessoas e comunidades que foram profundamente afetadas por estes eventos, minha atenção se dirige muito mais às diversas formas que este evento possibilitou, produziu e moveu de enunciados, afetos, trabalhos de luto e de memória¹³.

¹³ Entendo aqui a memória manejada em torno de dois conjuntos de significados: enquanto rememoração de uma pessoa e de uma vida que foi interrompida por uma morte abrupta e traumática, o que faz parte dos próprios trabalhos de enlutamento; e memória enquanto luta política. Esta segunda requer a produção de uma memória que se impõe à história oficial, se opõe ao discurso dominante, mas também ao lugar do esquecimento, desconhecimento, encobrimento, da alienação, da sujeição e da lógica da dominação, da maneira como estabelece Lélia Gonzalez (1984, p. 226) – “a memória, a gente considera como o não saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção”. A memória de Neusa que é reativada e produzida contra o seu esquecimento. Ainda que o rememoração, que envolve os trabalhos de luto, está de certa forma em

Neste capítulo, iremos nos debruçar, portanto, não sobre o ato suicida em si, mas sobre o que foi construído a partir deste evento crítico da biografia de Neusa Santos Souza. Iremos nos lançar sobre o vazio que se constituiu com a sua morte e refletir sobre aquilo que dele se reverberou. Podemos pensar no vazio, assim como na morte – que é interpretada “unicamente como uma contraposição contraditória da vida, como a ausência de vida, em suma, como o não ser” (VIGOTSKI *apud* NETTO & CARVALHO, 2021, p. 18) –, como sinônimo de ausência, de nada, de inexistência ou inércia. Mas se, ao contrário, pensarmos no vazio (assim como na morte) enquanto presença, no sentido de representar e conter “um aspecto particular do ser, e não só do não ser; é um certo algo e não o completo nada” (*idem*). *É sempre bom lembrar que um copo vazio está cheio de ar, e que um ar vazio ocupa um lugar*, parafraseando o poeta Gilberto Gil. Assim, argumento que o vazio deixado pela ausência de Neusa Santos Souza é também marcado de presenças. E é atrás dessas presenças que iremos caminhar neste capítulo.

Esta tese se volta a analisar as narrativas – carregadas de conteúdo racial – que emergem dos acionamentos da obra e dos atos de memória sobre Neusa Santos. O seu suicídio não pôde escapar desta análise, pois esteve estreitamente imbricado à recepção de sua obra no presente, que vem quase sempre acompanhada com a constatação de que ela se suicidou. Constatação esta que frequentemente reorganiza e direciona a forma como ela é lida e interpretada atualmente. O modo como Neusa morreu é inseparável da recepção de sua produção intelectual e das formas como sua história de vida foi compreendida. Começar por este evento crítico de sua biografia nos permite compreender as disputas narrativas no presente em torno de sua trajetória e obra.

A morte por suicídio desperta curiosidade e apelo por conhecer a história daquele/a que decidiu interrompê-la. No caso de ser uma mulher negra brasileira que se suicida, este apelo é ainda contaminado por um conteúdo político que solicita a necessidade de se refletir a perda de uma vida negra que decidiu morrer e, assim, deixar de existir em uma sociedade marcada pelo racismo antinegro. Enunciados que denunciam a importância de se reivindicar o legado de Neusa Santos, de conhecer sua vida e obra, são acionados a partir de tal morte, demarcando a não trivialidade desta morte e pretendendo construir significados sobre aquilo que ela comunica enquanto forma de morte. O que fica implícito nestes enunciados é que uma pessoa negra que se suicida suscita uma elaboração política de tal morte. Emergem assim contra a “normalização da morte [que] permanece como traço cotidiano de indiferença e condição histórica da violência

dissonância com a possibilidade do esquecimento, ele se distingue desta noção de memória, pois pode conter o esvaziamento desse campo político que é enunciado através da Memória, com letra maiúscula.

colonial à brasileira” (RODRIGUES, 2021, p. 13). As narrativas sobre sua morte – seja enunciando explicitamente o suicídio a fim de provocar comoção e reflexão, seja através de formas mais íntimas de elaborar a perda – são vistas como parte das dinâmicas do luto, em que narrar a morte anuncia o desejo em comunicar algo sobre aquilo que foi rasgado, provocado, interrompido ou silenciado por ela (LACERDA, 2014).

Aqui, busco refletir sobre os efeitos e os enunciados que emergem em torno da morte de Neusa, discutindo seus desdobramentos que talvez só tenham sido possíveis pelo fato de tratar-se de um suicídio, pois o suicídio é destas mortes “que invade, ocupa espaço, penetra na vida” (KOVÁCS, 2003, p. 41). A condição de uma morte nada banal e brutal, que solicita uma escolha ativa do sujeito em interromper a vida, acabou por produzir um olhar específico sobre Neusa, sua vida, obra, contribuição. O seu inesperado suicídio motivou inquietações no debate público, inaugurou a ativação de sua memória e a produção de sentidos sobre seu(s) legado(s), movimentou relações, e gerou a circulação de textos, lembranças e afetos em torno de sua figura. A perplexidade e o choque que o suicídio enquanto forma de morte suscita produziram a necessidade de reflexão sobre tal morte e levaram a que diversas pessoas e comunidades (intelectuais, artistas, segmentos do movimento negro, amigos e psicanalistas) se pronunciassem sobre Neusa Santos, produzindo visibilidade em torno de sua pessoa e produção.

Este efeito de memória se dá em dois momentos distintos. O primeiro, no período que precede sua morte, no final do ano de 2008 e início de 2009, que se constituiu de manifestações pessoais das mais diversas em sua homenagem, mas que, no entanto, tiveram um efeito modesto no debate público. Muitos interlocutores dessa pesquisa consideraram insuficientes os processos de ritualização de sua perda: ausência de homenagens *in memoriam*, rituais fúnebres e pronunciações públicas em reconhecimento de seu legado e contribuição. “A ausência de práticas de celebração e rememoração é a marca do desamparo coletivo que vem se somar ao desamparo singular do sujeito enlutado” (RODRIGUES, 2021, p. 14). Em meio a essas ausências, uma nota de falecimento foi proferida pela Fundação Palmares, a pedido de uma de suas amigas íntimas que contatou a instituição, e alguns intelectuais, jornalistas e artistas – como o jornalista Alfredo Herkenhoff e o ator Lázaro Ramos – realizaram textos em homenagem à Neusa Santos, sinalizando o peso de sua perda para a comunidade brasileira. Sabemos que, no circuito da militância antirracista e entre seus amigos próximos, sua morte foi de diversas formas lamentada, ritualizada e enlutada – vide o seu velório que, segundo relatos, teve uma presença maciça de amigos e de membros de diferentes escolas psicanalíticas do Rio de Janeiro, apesar de não ter tido uma presença negra significativa e ser criticado pela ausência

de familiares. Porém, essas manifestações pontuais não incidiram em fortes efeitos no debate público, no sentido de visibilizar quem foi Neusa Santos e reconhecer suas contribuições enquanto figura pública e intelectual brasileira.

O segundo momento, a partir de 10 anos de sua morte, no ano de 2018, inaugura uma etapa da simbolização e trabalho de memória mais evidente e significativo em torno de Neusa. Neste, reconheço como pioneiro o evento “Racismo, Psicologia e o Legado de Neusa Santos Souza”, organizado pelos alunos de pós-graduação em Psicologia da UFF, que tematizou aspectos antes ainda não discutidos – sobretudo no interior do campo acadêmico – sobre sua obra e trajetória de vida. Este evento inicia um momento de maior abertura e visibilidade, instituindo uma demanda, no circuito mais público, em conhecer Neusa Santos e sua contribuição intelectual – seja para o campo da saúde mental, seja para a literatura das relações étnico-raciais brasileiras – e sua importância política – seja para os movimentos negros, seja para a Reforma Psiquiátrica Brasileira. A partir de 2018, a trajetória de Neusa passa então a ser ressignificada e expressivamente apropriada diante da recepção contemporânea de sua obra, dez anos após sua morte. Portanto, não foi a morte em si que traz a sua obra para o debate público, mas um outro contexto, mais contemporâneo, que viabiliza os regimes de escuta em torno de sua pessoa e produção, que estão articulados aos novos sentidos políticos e epistemológicos de recuperação do legado de autores negros e as mudanças que estes incidem ao mercado editorial e à produção acadêmica brasileira.

Neste contexto, novamente a forma como Neusa morre reaparece como tema significativo de discussão, imbricado ao modo como o debate racial vem se (re)configurado nos últimos anos no Brasil, e junto a ele, inúmeras questões passam a construir lentes específicas sobre não apenas a forma de se interpretar sua morte, mas sua vida e obra – que, no momento de seu falecimento, não estavam em pauta e nem consolidadas como campos de reflexão, como os estudos de branquitude, por exemplo. Aqui importa a forma como a atualidade vem produzindo enunciados específicos e formas de significar a vida e a morte de Neusa, marcadas por discussões sobre racismo/antirracismo extremamente contemporâneas, de modo que este circuito foi fundamental e determinante no trajeto de construção desta pesquisa e seus percursos.

Perceber estes dois momentos, que são de elaboração do luto, mas também momentos em que espaços de visibilidade e trabalho de memória são inaugurados e construídos, leva-nos a reconhecer que há algo do luto que permanece aberto, em elaboração contínua e inacabada. Ao longo da pesquisa de campo, tornou-se evidente que os mais de dez anos passados da morte

não foram suficientes para o encerramento de um trabalho de luto, tratando aqui não apenas do luto vivido por seus conhecidos mais próximos, mas de todos aqueles – psicanalistas, psicólogos, intelectuais, militantes, artistas, negros e negras –, que vivenciaram a experiência de perda de diversas formas e intensidades. Seria possível afirmar que há algo que fica inconcluso nos anos que sucedem a sua morte, que não conseguiu encontrar meios de assimilação neste primeiro momento – prematuro e contaminado por afetos viscerais e angustiantes, silêncios e estagnações, que o suicídio implica aos seus enlutados –, mas que agora, neste segundo momento, viabiliza formas de reativar o processo de elaboração desta morte. Reativação que só foi possível através das condições de nosso tempo.

Condições, por um lado, relativas a nosso contexto histórico, implicadas na forma como o debate racial e a luta antirracista hoje incidem em novas interpretações e novas formas de manejo sobre a obra e a trajetória de intelectuais negros e negras. Por outro lado, condições relativas ao tempo do luto, que viabilizaram novas formas de simbolizar e processar a morte de Neusa, a partir do presente, que marca mais de 10 anos de sua partida. Há algo do próprio trabalho do tempo, sua autonomia e agência (DAS, 2020) que permitiu produzir um redirecionamento de olhar para esta morte (e, com ela, para a obra e trajetória de Neusa), que constitui uma face fundamental de meu campo de pesquisa. A própria viabilidade do campo teve a ver com esta dimensão temporal, na relação com meus interlocutores de pesquisa. Não tenho dúvidas que se fosse realizada em 2009, ano que sucede o suicídio, esta pesquisa, da forma como foi construída, não teria sido possível. Naquele momento, há um determinado campo de silêncio que se instaura sobre o episódio de sua morte, que parte da sua consolidação enquanto um “conhecimento venenoso” (DAS, 2020), que se projeta sobre a vida e obra de Neusa. Entre estes dois momentos aqui situados, permanece congelado algo de não dito ou interdito que se cultiva durante estes anos, que se transforma apenas 10 anos depois, quando novos processos de enlutamento e produção de memória serão retrabalhados. Há, portanto, algo na dimensão do tempo que recoloca o processo de luto coletivo sobre esta morte, que é capaz de romper determinado silêncio e ressignificar dimensões e relações que se encrustaram a partir do que foi desordenado com tal morte, a partir deste evento crítico nesta trajetória e nas trajetórias daqueles que ficaram na posição de enlutados.

Veena Das (2020) nos chama a atenção para a qualidade ativa do tempo, mostrando que o tempo tem uma agência no próprio tempo e nas relações. O tempo não é uma superfície lisa sobre a qual as coisas se desenrolam, sobre a qual as agências dos atores sociais são movidas. O tempo produz, trabalha, torna as coisas viáveis ou inviáveis. O trabalho do tempo é visto

como algo que pode destruir, mas também como algo que pode curar (DAS, 2020). Então, se, por um lado, o tempo está profundamente conectado à relação do “conhecimento venenoso” e ao silêncio, por outro lado, o tempo é esse espaço por meio do qual relações se reconectam e a capacidade de habitar novamente o mundo devastado por um evento crítico se faz possível (DAS, 2020). Nesse sentido, foi necessário um trabalho do tempo que se deu entre 2008 e 2024 (ano de conclusão desta tese) para tornar o evento traumático do suicídio de Neusa algo que pudesse ser reelaborado por outros meios e outras chaves de significação, ou mesmo de cura, que incidiu em uma produção ativa de processos de luto coletivo e trabalhos de memória visíveis a partir de 10 anos após este episódio. Circuito no qual esta pesquisa se inscreve e participa.

De certa forma, este trabalho não deixou de fortalecer os laços construídos com as pessoas afetadas por essa morte, que, muitas vezes, compartilharam comigo similar estado de incompreensão, tristeza e angústia constitutivos do luto por suicídio. Porém, a necessidade de se deslocar no/do espaço de dor-ausência permitiu a transformação dessas relações e a produção e ressignificação de lugares de afeto e de memória. Assim, o processo de pesquisa produziu também deslocamentos, propiciou que novas relações fossem criadas e outras estreitadas, construindo e renovando afetos e permitindo que novos significados em torno da morte e vida de Neusa Santos fossem elaborados. Como confessou uma de minhas interlocutoras de pesquisa, de maneira generosa:

Eu agradeço muito a você por ter me convidado pra falar. Porque eu pelo menos... A ideia que ficou dela é que foi uma pessoa, uma amiga, que se suicidou, sabe? E agora, com esse seu trabalho, a gente pode reviver. Isso que me emociona em relação a ela, é que todos nós fomos juntos com ela, quando ela se foi. E agora, com isso, nós estamos renascendo. Essas lembranças, são lembranças tão boas dela. Dela rindo, dela com o bom gosto dela, as roupas eram maravilhosas, super bom gosto! Tudo isso. Lembrar do Seu Nonô, o pai de santo, que ela me indicou que ela achava que eu devia ir. E a comida gostosa dela, e coisa e tal... E a risada, né? A risada dela... A alegria dela. Lembrar disso nos reviveu. Muito obrigada (Gina Ferreira, 2023).

Ou seja, há alguns deslocamentos possíveis e evidentes no ato mesmo de narrar a morte, e, junto com ele, o de rememorar a Neusa e a relação que se constituía com ela. Por outro lado, há ainda resíduos de um silêncio que foi instaurado a partir do episódio da morte que não deixou de circunscrever meu campo de pesquisa. Em inúmeras entrevistas que realizei com amigos íntimos de Neusa, observei momentos em que o suicídio incidia como um “não dito”, um tabu, que, ao mesmo tempo, não deixava de ser constantemente reevocado, ainda que disfarçado por expressões substitutas como “seu ato irreversível”, “seu gesto provocativo”, “a morte

prematura”, “o precoce fim”, “a forma em que escolheu partir”, “a mudança mais radical que ela fez”, “o episódio trágico”, “o acidente”. Há, portanto, no ato de narrar esta morte, uma dimensão também do indizível (POLLAK, 2010). Segundo Pollak, há aspectos do silêncio que são facilmente, porém falsamente, assimiladas ao esquecimento. A dimensão do indizível revela “menos a dificuldade de falar de uma experiência traumatizante em si, que a dificuldade de evocar um passado que permanece difícil de comunicar, de fazer compreender, de transmitir” (POLLAK, 2010, p. 10). O silêncio a respeito de um evento traumático pode significar “menos o produto do esquecimento do que de uma gestão da memória segundo as possibilidades de comunicação” (POLLAK, 2010, p. 43). Pode se revelar como a própria “condição necessária (presumida ou real) para a manutenção de uma comunicação” (POLLAK, 2010, p. 45), já que “todo evento traumático carrega um excesso insuportável” (ALMEIDA, 2021, p. 98). Segundo Veena Das (2020), o silêncio é uma questão protetiva de si próprio, protetiva das relações e protetiva do mundo, no entanto, há um trabalho necessário a se fazer para que o evento traumático, mesmo na condição de “não dito” ou de “conhecimento venenoso”, possa ser digerido.

O silêncio que se institui com a morte, ou melhor, com a forma de morrer de Neusa, nos comunica sobre os modos de se processar o luto por suicídio. O suicídio “choca, cala e, em alguns casos, pode até provocar no enlutado o início de uma jornada longa, dura e desgastante por ter de enfrentar um processo de luto no qual deverá, além de se reconciliar com a vida, tentar extrair alguma compreensão do ato violento, repentino e carregado de estigma da pessoa amada” (FUKUMITSU & KOVÁCS, 2015, p. 45). Uma morte por suicídio move afetos específicos e propicia a inconclusão de trabalhos de luto, que outras mortes podem não provocar. A manutenção dos processos de luto pode estar relacionada à dificuldade de significar, compreender e elaborar a perda, o que está vinculado à particularidade da morte em si. No entanto, essa perpetuação do luto também nos informa sobre a necessidade de garantir a continuidade do vínculo com a pessoa ausente. Ao analisar as respostas e ações de familiares de crianças vítimas de crimes brutais em Altamira, Paula Lacerda compreende o luto dessas famílias, ou melhor, a permanência dele/nele, como uma forma de restituir o vínculo com a vítima rompido com a morte (LACERDA, 2014). O prolongamento e a persistência do luto revelam que ele não pode ser definido como “uma situação transitória e intermediária que marca a ‘passagem’ de *status* dos que se foram e dos que ficam [...], conforme o sentido empregado por Van Gennep (1977)” (LACERDA, 2014, p. 70). O luto é, neste caso, muito mais uma condição permanente (*idem*). Podemos pensar também em relação à morte de Neusa, que o luto

(individual e coletivo) se estabelece enquanto experiência contínua e inacabada, o que pode representar a garantia da restituição e da manutenção de vínculos simbólicos e afetivos com a pessoa que morreu e com aquilo que se perdeu e se interrompeu a partir da morte.

Por outro lado, o trabalho contínuo do luto produz a condição para que feridas permaneçam abertas e que não se cicatrizem. Lidar com estas feridas, com dimensões da dor ainda latentes, fez parte de minha construção de pesquisa e de meu trabalho em campo¹⁴. Mover-me nessa disposição e circulação de afetos, pouco confortável e muitas vezes angustiante, por escancarar a dimensão daquilo de resto que fica da parte não digerida de uma perda, fez expressivamente parte de meu trabalho. Não podemos deixar de reconhecer que o suicídio de Neusa impactou diretamente e diferentemente a vida de muitos daqueles que construíram um vínculo de amor, intimidade e identificação com ela¹⁵, deixando inúmeras “marcas subjetivas de memória”, ativando dores, movendo afetos, em processos inconclusos de elaboração. Tais atravessamentos incidiram sobre uma demanda afetiva e política em produzir algo a partir da dor e do espaço rasgado pela morte. A constatação de um desejo de seguir adiante, apesar daquilo que permanece sem resolução e daquilo que se sustenta enquanto enigma.

A fissura aberta pela imprevista morte, que produziu em muitos um sentimento de desamparo diante de sua frágil elaboração, ao mesmo tempo criou relações e solicitou uma demanda de mover-se no/do desamparo¹⁶. Este desamparo é sobretudo um desamparo discursivo (ROSA *et al.*, 2019; BRAGA & ROSA, 2017). Para sair do desamparo discursivo é necessário o trabalho de resgatar um lugar que se possa falar sobre aquilo que o institui enquanto desamparo (*idem*). Nesse sentido, falar ou escrever sobre o suicídio é também uma aposta no

¹⁴ Aqui é importante reconhecer que este trabalho de pesquisa teve que se defrontar com o escancaramento de uma dupla dimensão do sofrimento enquanto ferida exposta: por um lado, aquela conectada à angústia e ao desamparo da experiência instituída pela morte de Neusa aos seus enlutados, por outro, trata-se da ferida constituída pelo próprio racismo e seu depositário dilacerante enquanto “cicatrices da escravização” (BISPO, 2023). Ainda que, como Fábio Bispo nos provoca, que o termo cicatrizes justamente demarca o tensionamento entre a necessidade de falar do sofrimento quanto da produção de vida e de cura (*idem*).

¹⁵ Entendo que a construção de estreitos vínculos afetivos com Neusa Santos não se deu apenas entre seus amigos ou pessoas próximas, pois inclui sujeitos que não a conheceram pessoalmente, mas que conseguiram produzir laços de identificação com a sua figura ou mesmo com a sua obra, o que também constrói afetos, deixa marcas subjetivas e mobiliza processos de luto, que envolvem elaborações distintas da dor e da ausência instituídas pela morte.

¹⁶ De certa forma, esta pesquisa fortaleceu os laços construídos com as pessoas envolvidas e afetadas por essa morte, que, muitas vezes, compartilharam comigo similar desamparo e desejo de se mover dele. A necessidade de se deslocar no/do espaço da dor permitiu a transformação dessas relações e a produção e ressignificação de lugares de afeto e de memória. Assim, o processo de pesquisa também propiciou que novas relações fossem criadas e outras estreitadas, produzindo e renovando afetos e permitindo que novos significados em torno da morte e vida de Neusa Santos fossem criados.

sentido de nos retirar da experiência coletiva de desamparo discursivo sobre esta morte. Enquanto pessoa também atravessada pelo impacto do suicídio de Neusa e do luto por ele instaurado, posso afirmar que esta demanda afetivo-política constituiu parte importante deste trabalho de tese e costurou as motivações para escrevê-la. Entendo-a como parte do trabalho de luto coletivo, já que a exigência ao luto é entendida aqui como uma posição ética, a fim de não naturalizar as vidas perdidas e de restituir a estas vidas o direito à memória (BUTLER, 2019; RODRIGUES, 2021)¹⁷.

Justamente pelo fato de lidar com a dimensão de uma ferida aberta, tratar ou não do suicídio nesta tese foi uma dúvida crucial e uma escolha difícil. O reconhecimento em estar “tocando o dedo na ferida” e saber que teria que sustentar as implicações desta escolha foi algo que me produziu bastante hesitação. Tal hesitação também se desdobrou da certeza de não querer imprimir uma narrativa única ou explicativa a respeito da morte de Neusa Santos, uma interpretação que apontasse uma causa determinada para o suicídio, procurando me esquivar de leituras que implicassem a patologização, redução ou romantização deste dado de sua trajetória. Assim como o receio em, ao dedicar um capítulo integral sobre o tema, imprimir tanta significação e peso para este evento, que poderia vir a retirar ou diminuir a importância das contribuições de sua trajetória de vida, corroborando para uma leitura que privilegiasse a sua morte como ponto mais significativo em relação a outras tantas marcas relevantes de sua biografia. Indaguei-me também sobre a possibilidade de com esta escrita reproduzir o que Sadiya Hartman (1997) nos alerta a respeito da espetacularização e fetichização da dor e das imagens de destruição de corpos negros, a ponto de gerar a intensificação do sofrimento aos leitores negros/as (e, também, aos brancos/as que viveram processos de enlutamento) no encontro com este capítulo.

No entanto, apesar do conjunto dessas preocupações, a recorrência de aparição deste assunto, nas minhas entrevistas e nos eventos que acompanhei durante a pesquisa, fez-me refletir que omitir o tema do suicídio na tese iria ao desencontro do que o próprio campo estava me apontando. O que me lembra a frase emblemática de Veena Das (2020) de que a não escuta ao chamado do outro é um fracasso não só intelectual, mas um fracasso “espiritual”, no sentido da dimensão viva que está sendo posta no jogo de linguagem dos interlocutores de pesquisa. A

¹⁷ Judith Butler nos lembra que o luto, mal elaborado, pode se tornar motor para reações violentas e discriminatórias, como no caso da resposta do governo norte-americano aos atos de 11 de setembro de 2001. Mas o luto também assume, para esta autora, sua forma como ato ético, ato político e ato de memória; luto enquanto direito, na medida em que opera na distinção entre vida enlutável e não enlutável. Butler encontra, nos processos de enlutamento, os fundamentos para o reconhecimento da nossa interdependência e da nossa responsabilidade ética (*apud* RODRIGUES, 2021).

constante enunciação sobre o suicídio, ainda que escamoteado de não-nomeações, apareceu dilatando, latejando, contaminando todo o percurso de meu campo de pesquisa. Renunciar ao suicídio na escrita seria uma forma de me esquivar artificialmente das presenças aparentes em torno dele que não deixavam de se impor na pesquisa e em suas relações. O que pareceu refletir uma demanda implícita em movimentar a dimensão do indizível em torno desta morte. A relativa facilidade e disponibilidade das pessoas em aceitarem prontamente conversar comigo sobre Neusa talvez nos comunique também sobre essa demanda. Mais ainda, é significativo o fato de o tema do suicídio aparecer na grande maioria das minhas entrevistas, ainda que quando se desenrolavam sobre outros assuntos, com uma relação aparentemente indireta ou inexistente com a morte. Nesse sentido, não levar em conta a importância das questões que emergiram em torno de sua morte poderia cair em contradição com o que foi observado nos entremeios da pesquisa.

Da mesma forma, não pude ignorar a demanda política solicitada pelo compromisso antirracista de não silenciar o caráter da morte de uma mulher negra que comete suicídio, na esteira de outras tantas vidas de negros e negras interrompidas da mesma forma. A relação entre racismo (genderizado), sofrimento, solidão e suicídio apareceu algumas vezes nas narrativas que circundavam o tema da escolha de Neusa em descontinuar a vida. Defendo aqui, no entanto, que não me cabe, como pesquisadora, justificar essa escolha ou atribuir-lhe alguma explicação possível. Nem teria a competência ou autoridade para tal. O que me cabe é expor as questões que se desmembraram desse acontecimento – as interpretações diversas, os trabalhos de luto e os chamados políticos que dele derivam.

“O arremesso no vazio”, título deste capítulo, se refere menos à dimensão literal da forma em que Neusa viabilizou a sua morte, e mais a uma metáfora para os sentidos possíveis que o ato de se arremessar no vazio suscita. As várias semânticas do significante “vazio” implicam, primeiramente, a experiência de perda que a morte inscreve na vida e aos que ficam. É o peso do ar esvaziado por uma presença-ausência de uma vida pujante, que se esvai por escolha própria. Este vazio é envolvido pelo trabalho de luto, mas também não se encerra nele. Segundo, o vazio também se preenche daquilo que não se simboliza e não se nomeia sobre uma morte, uma morte de uma mulher, negra e nordestina. Não somente uma morte concreta, mas uma morte simbólica. E o que seria mais que uma morte simbólica do que o esquecimento ou os impedimentos das possibilidades de se ritualizar e enlutar a perda de uma vida disposta socialmente como menos-vida (BUTLER, 2019). É aqui que as narrativas políticas sobre o suicídio (e, por outro viés, o assassinato) de pessoas negras se fazem valer ao querer comunicar

sobre os direitos a narrar uma morte, sobre os processos de enlutamento desta morte e as possibilidades de não se negar, ao morto, o seu lugar na memória e na história.

Por fim, o arremesso no vazio, apresentado não por acaso no início desta tese, visa comunicar sobre o movimento de me lançar nesta pesquisa – no vácuo, no silêncio (ruidoso), no espaço inquietante e saturado de enigmas que foi este trabalho. O significante “vazio”, assim como o significante “silêncio”, foi muito proeminente no trabalho desta pesquisa, pois falar da trajetória e da obra de uma mulher e intelectual negra é lidar com lacunas, apagamentos, processos de silenciamento e de epistemicídio.

O que lembra o que disse Carlos Átila, primo-sobrinho de Neusa Santos, sobre a história de Neusa ser uma história de ausências:

Uma história da ausência. As pessoas não entenderam e não entendem muito bem o significado, o simbolismo que... Eu me lembro que uma menina falou assim: “Hoje é dia de comemorar, de festejar”. Não, hoje é um dia de registrar a ausência da memória e a presença do silêncio (Carlos Átila, 2022).

Mas não podemos esquecer que é também uma história de presenças, marcadas presenças, e ainda que não possamos celebrá-las, não podemos deixar de honrá-las ao torná-las escritas, ditas, visíveis. Trazendo Lacan para conversa, a própria Neusa escreve, em suas anotações (SANTOS SOUZA, 2008), que o vazio sustenta e move o desejo¹⁸. De certa forma, este vazio ou essas ausências sustentaram o desejo e as condições de possibilidade para a realização desta nossa escrita, mais sobre o luto produzido por uma morte do que sobre a própria morte. “Somos desfeitos uns pelos outros. E se não o somos, falta algo em nós. Esse parece ser o caso com o luto, mas só porque já era o caso com o desejo” (BUTLER, 2019, p. 44). No caminho dessas ausências, há sempre pegadas, impressões de presenças, e é a elas que vamos direcionar nossa atenção.

Em 1.1, revisito o que foi produzido diante da morte de Neusa em forma de escritos, que circunscrevem o luto, atos de rememoração e de memória, no período que remete aos meses que sucedem seu suicídio, percebendo como esta perda é experimentada, nesta ocasião,

¹⁸ O trecho referido é o seguinte: “Sabe-se que a pulsão opera a partir de uma fonte no corpo. O corpo de que se trata aí é um corpo talhado e erotizado a partir de buracos – os orifícios do corpo são a fonte de onde a pulsão se põe em movimento, contornando esses orifícios, em busca de satisfação. O objeto da pulsão é aí justamente esse vazio, vazio que nenhum objeto completa, um cavo, cavo que é o termo escolhido por Lacan para definir o objeto a, no Seminário 11. Aqui, vale a pena, lermos e escutarmos a formulação de Lacan: [...] *este objeto, que de fato é apenas a presença de um cavo, de um vazio, ocupável por não importa que objeto e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido, a minúsculo. O objeto a minúsculo não é a origem da pulsão oral. Ele não é introduzido a título de alimento primitivo, é introduzido pelo fato de que nenhum alimento jamais satisfará a pulsão oral, senão contornando-se o objeto eternamente faltante* (p. 170)” (SANTOS SOUZA, 2008).

mais como perda individual do que perda coletiva, na medida que não consegue reivindicar, a nível coletivo, um lugar para enlutá-la enquanto luto público e política de memória. Em 1.2, analiso os enunciados do presente que se referem diretamente ao suicídio de Neusa Santos Souza (que se desdobram das narrativas de entrevistas produzidas pela pesquisa) e as reflexões que dele se desmembram, recortadas por uma chave interpretativa que reconhece as especificidades do luto por suicídio, bem como as particularidades da forma como Neusa é caracterizada, aos olhos de seus conhecidos, que ora a distanciam da ideia que uma pessoa suicida evoca, ora compreendem o seu gesto como algo que confere coerência à sua radicalidade. Nesta disposição de enunciados, mapeio onde e como a “raça” aparece reordenando afetos, silêncios, interpretações, denúncias e julgamentos em torno do suicídio de uma mulher negra.

Em 1.3, debruço-me sobre as implicações que reverberam dos enunciados políticos que visibilizam a “associação poderosa”, porém delicada, entre racismo e suicídio, em resposta aos chamados para tomar esta morte como algo que comunica sobre outras mortes violentas de pessoas negras, mas também algo que anuncia horizontes que pretendem intervir e modificar as disposições de sofrimento e solidão vividos pela população negra. Em 1.4, discuto, a partir da observação de um evento acadêmico, realizado em homenagem aos 10 anos da morte de Neusa, as disposições do nosso tempo presente que deslocam, alteram e ressignificam as compreensões sobre esta morte e as formas que nela é possível inteligir “raça”. Desta reflexão, parto para uma discussão sobre branquitude e responsabilização, tomando o campo dos afetos e da subjetividade como lugar privilegiado para se analisar as dinâmicas incrustadas do racismo à brasileira, bem como enquanto lugar propício de onde se partir para uma posição crítica diante da responsabilidade branca com horizonte antirracista.

Para finalizar esta apresentação, vale a sinalização de que este é um capítulo que desperta sensibilidades pouco sutis, que outros capítulos não suscitam, que, a nível de redação, demandou de minha parte uma atenção mais obstinada àquilo que envolve a ética e a responsabilidade da pesquisa, no que se refere sobretudo ao cuidado, ao resguardo e à delicadeza no trato com os depoimentos de entrevista, saturados de emoções. Embora todos os entrevistados, cujas entrevistas foram transcritas, autorizaram o uso de suas falas e a revelação de seus nomes, em alguns trechos de entrevista utilizados aqui, optei pelo anonimato dos depoimentos, pela delicadeza e intimidade do conteúdo revelado, a fim de preservar os interlocutores de exposições desnecessárias. Apesar de encostar em temas extremamente íntimos e sensíveis, esta não se dispõe a ser uma análise de caráter psicológico. As análises

sociológicas dirigidas nesta seção, partem da apresentação das interpretações diversas produzidas pelos interlocutores de pesquisa sobre a morte de Neusa e seus efeitos, a fim de compreender os significados mobilizados por essas pessoas sobre este fenômeno, o que não é o mesmo que ratificá-los. Embora possa parecer óbvio e um dado *sine qua non* do fazer antropológico, cabe reiterar, pela sensibilidade do tema, que ao expor narrativas que apresentem explicações sobre tal fenômeno, busco apenas evidenciar como sentidos e relações são tecidas nessas narrativas, e não as corroborar ou participar da disputa de sentidos.

Ainda que o suicídio seja um acontecimento privado, aqui ele aparece como um fenômeno sociológico, na medida em que permite identificar repetições, associações e cadeias de significados estabelecidas a partir da reflexão e elaboração deste fenômeno por enunciados diversos. Para enfrentar esta análise, não pude deixar de esbarrar com temas sensíveis, como a dimensão da culpa aparente em alguns desses enunciados. Nesse sentido, não considerei interessante editar ou retirar as emoções, sensações, contradições, ambivalências, hesitações e confusões vivas nos depoimentos, pois me parecem ser dimensões centrais do luto por suicídio. Lendo de Durkheim a Grada Kilomba, penso que não exista explicação sociológica possível para o suicídio individual (mesmo no caso de se tratar de uma mulher negra). No entanto, é possível identificar as interpretações que são mobilizadas e repetidas pelas pessoas sobre o mesmo fenômeno, o que me parece ter uma significância sociológica. Isto não é o mesmo que negar a dimensão dos afetos que atravessam essas interpretações, que são abalizadas ao longo de toda esta tese.

1.1 Luto, memória e legado: inscrições da perda individual e da perda coletiva

Compreendemos a importância de uma história de vida, reconhecendo os significados que a perda desta vida imprimem à sua comunidade afetiva e à vida coletiva. Dessa forma, apresento fragmentos sobre Neusa Santos Souza, através dos múltiplos sentidos tecidos sobre sua falta.

Trago aqui as muitas vozes, que partiram de diferentes lugares de enunciação, que irrompem, no debate público e nos circuitos privados das redes pessoais de relação, para lamentar a partida de Neusa, e que acabam por produzir interpretações diversas sobre a sua morte, vida e obra. Partindo do episódio do suicídio, ocorrido em dezembro de 2008, que suscitou reações de espanto, estarrecimento e indignação, aparecem diferentes narrativas, que

envolvem trabalhos de luto, individuais e coletivos, construindo e alterando dinâmicas de reconhecimento e visibilidade sobre a figura de Neusa. Na medida em que reconhecemos a impossibilidade de uma narrativa única sobre o suicídio, optamos pelo caminho de nos debruçar sobre o que foi feito da morte, o que se produziu a partir do espaço simbólico aberto por ela. Trata-se, sobretudo, do circuito das homenagens e das formas de elaborar, enlutar e ritualizar a perda, que reflete um primeiro momento dos efeitos e repercussões da morte, no período que imediatamente a sucede, sinalizando o impacto desta perda para sua rede afetiva e, também, para a comunidade coletiva.

Nesse contexto, insurgem enunciados, por um lado, sobre o impacto de um suicídio cometido por uma psicanalista reconhecida por sua atuação clínica no Rio de Janeiro, e, por outro, ordenados sobre a constatação de que foi mais uma vida, dentre tantas outras de mulheres negras, que foi interrompida por uma morte abrupta e trágica. Esse conjunto de narrativas nos comunicam sobre tais lugares de enunciação e sobre as disposições colocadas naquele momento em torno do debate racial (e, em certa medida, também do debate feminista), mas também informa sobre formas de se processar o luto, que se abrem tanto em relação à rede afetiva de Neusa (composta por seus amigos próximos, alunos, analisandos e ex-colegas de militância), quanto em relação à comunidade negra que sentiu a perda de uma referência, uma liderança, uma mestre e uma ancestral.

Neusa Santos Souza
(1948 a 20 de dezembro de 2008)

Em 22 de dezembro de 2008, Memorial Lélia Gonzalez circulou a seguinte mensagem para os contatos de MLG Informa:

Muito nos impressionou a pergunta (revoltada) de Nina Simone sobre o que levaria uma pessoa a compor uma canção como “Feelings” (Morris Albert/Louis Gaste): “Sentimentos / Nada mais que sentimentos / Estou tentando esquecer os meus Sentimentos de amor”...

E, na mesma linha, com muitas exclamações, perguntamos o que faz com que uma pessoa do tamanho de Neusa Santos Souza “em vez de continuar / tomasse melhor saída: / a de saltar, numa noite ./ fora da ponte e da vida?”, parafraseando João Cabral de Melo Neto.

É exatamente como disse o Coletivo de Estudantes Negros da UERJ: “Perda irreparável para a comunidade negra”.

Nessa hora, pedimos aos Céus que acolham esta que foi guerreira entre as/os guerreiras/os e que muito, muito, contribuiu para nossa trajetória individual e coletiva.

*E pedimos a você para dedicar à Neusa um ramo de enormes girassóis amarelíssimos, como fez a saudade de Fabiana Lima, da qual compartilhamos*¹⁹.

Ela se deixou ir... Me deixem chorar

Hoje eu não consigo pensar, refletir, entabular idéias. Todo o meu corpo dói... Por favor, me deixem chorar! Mais um corpo de negra afro-africana se autodestrói e eu, em extensão, fragmento-me em mil megatons...

Há pessoas que só com uma obra já fundam mundos tão intensos que não precisam fazer mais nada em suas trajetórias por aqui. Converso com amigos e eles falam a mesma coisa: há músicos, cantores, intérpretes, atores, intelectuais que só com uma obra, uma produção, um pensamento, uma interpretação já prestaram um grande serviço à humanidade. Daí podem descansar... Mas o mais louco é que justamente essas pessoas não descansam. Vivem vigorosamente até o fim. Até mesmo quando escolhem o dia e hora do fim de seus corpos, vivem em vigor!

Pois então, Neusa Santos Souza, ao produzir o importantíssimo estudo de caso *TORNAR-SE NEGRO ou as vicissitudes da identidade do negro em ascensão social* transformou-se em um desses seres. Um estudo quase todo descritivo de trajetórias de afro-brasileiros em angústia. Seres humanos em conflito, cujas “nóias” aparecem explicitamente como sintomas de uma doença maior – o racismo. Nossos corpos e pensamentos como sintoma, sintoma de uma história que, aqui, tem teimado em ficar invisível.

Dentro desse processo, a leitora se depara e se identifica com os paradoxais mundos afetivos ali expostos, em doentia dúvida quanto aos valores ou papéis de seus corpos. Por isso, a pesquisa acabou por demonstrar quanto o processo de tornar-se negro é doloroso e, muitas vezes, impossível de ser feito por muitas e muitos afrodescendentes, nesta terra dos tropicalismos, dos mulatismos e das democracias raciais em voga. Tudo isso foi produzido por ela, num momento de quase total fechamento do mundo acadêmico brasileiro para o afro-brasileiro tomar-se a si próprio como objeto de pesquisa (o pleonasmo aqui é ênfase trágica mesmo, apontando a voz de um grupo ainda hoje impedido, em muitos departamentos acadêmicos brasileiros, de desenvolver projetos que abordem questões que o afetem mais de perto).

Não consigo passar daí em termos da tentativa de compreender por que mais um corpo negro escolhe despregar-se de si. Hoje não é definitivamente dia pra isso! Agora, só o estorrecimento, as lágrimas, o espanto e a dor ao tomar conhecimento de que Neusa escolheu ir, espatifando-se em um asfalto ou calçada qualquer. Meu corpo, aqui protegido diante desta tela de computador, dói inteirinho, meus ossos triturados. Despedaçada em mil e um pedacinhos de sangue!

Para Neusa, hoje, dia de seu sepultamento, depois do precoce fim por ela mesma escolhido, desejo um punhado de belas flores. Dedico-lhe um ramo de enormes girassóis amarelíssimos, pela coragem de uma vida inteira, até o momento final da explosão de si!

Fabiana Lima,
21 de dezembro de 2008²⁰

Esses dois textos têm em comum a incapacidade de responder à interrogação: o que faz com que uma pessoa “do tamanho de Neusa Santos Souza” tome a decisão de escolher

¹⁹ “Memorial Léia Gonzalez Informa”, <http://leliagonzalez-informa.blogspot.com/p/neusa-santos-souza.html>.

²⁰ “Soulsista Blogspot”, <http://brsoulsista.blogspot.com/2008/12/ela-se-deixou-ir-me-deixem-chorar.html>.

“despregar-se de si”? Dos afetos que movem e constituem o subtexto desses comunicados, ressalta a dimensão da perplexidade, que dita a impossibilidade de compreender e absorver tal morte, e da dor, disposta de forma mais escancarada no segundo texto, ainda que presente em ambos. A dor escrita e assumida aqui comunica sobre dois sentidos desta perda para uma comunidade particular. Por um lado, a dor de “uma perda irreparável para a comunidade negra”, perda cujo significado será tecido e justificado pela lembrança daquilo que não se esvai com a morte: a sua contribuição para esta comunidade. Por isso, a relevância de “uma obra, uma produção, um pensamento” é rememorada quando se evoca o legado de Neusa para trajetórias individuais e coletivas negras. Por outro lado, fala também da dimensão da dor que se encrusta no corpo como algo que faz lembrar, ou que reforça a incapacidade de esquecer (KILOMBA, 2019), de que um corpo singular negro se conecta a tantos outros corpos negros, através de uma memória dos precipitados das experiências violentas de dominação, enquanto cicatrizes da escravização (BISPO, 2023).

Uma cicatriz pode ser motivo de sofrimento e vergonha por trazer à memória um evento doloroso. Por outro lado, pode ser tomada como uma marca no corpo que indica uma história de lutas e superações. Permanece uma ambiguidade entre um processo de cura – que indica como o corpo foi capaz de tratar uma ferida – e uma secura que insiste em não desaparecer (BISPO & GUERRA *apud* BISPO, 2023, p. 102).

Por mais que o sentido de cicatriz enquanto marca do sofrimento e de um evento doloroso apareça com mais evidência nos textos, a dimensão de uma marca de histórias de lutas e superações se faz também presente quando se decide enunciar a importância da singularidade da trajetória e do pensamento de Neusa, evidente em “uma pessoa do tamanho de Neusa Santos Souza” e “esta que foi guerreira entre as/os guerreiras/os”. É um anúncio de que “se trazemos em nossos corpos as marcas de uma violência inominável, trazemos também neles a memória das invenções que permitiram que algo de nossa língua e nossa cultura sobrevivessem” (BISPO, 2023, p. 103). Dentre estas invenções, está *Tornar-se negro* de autoria de Neusa, que traz histórias que não se esgotam à vida da autora e de seus entrevistados negros, mas estão amalgamadas à história de uma coletividade. Como traz Conceição Evaristo, da escrevivência mais como uma “escrita de nós” do que uma “escrita de si”, por extrapolar “os campos de uma escrita que gira em torno de um sujeito individualizado”, a história de uma mulher negra não se limita a uma história de um eu sozinho (EVARISTO, 2020, p. 38). Em extensão, também o suicídio de uma mulher negra não é lido como um gesto isolado, mas atravessado por (e que afeta) toda uma comunidade. É por isso que a dor é sentida no corpo da escritora Fabiana Lima,

que faz do próprio corpo extensão do corpo de Neusa e extensão de sua dor. Dor que conecta uma(s) história(s) individual(ais) a uma história coletiva vivida na pele-memória negra (FONSECA, 2020).

Diante da impossibilidade de “pensar, refletir, entabular ideais”, ou seja, da sobreposição do sentir ao pensar, efeito da constatação “Mais um corpo de negra afro-africana [que] se autodestrói”, resta o que é possível: fazer o luto. As formas de se processar o luto aparecem, nesses enunciados, através da expressão da dor, “Por favor, me deixem chorar”, e através da ritualização dessa passagem por meio de uma homenagem: “Dedico-lhe um ramo de enormes girassóis amarelíssimos”.

Dedicar-lhe um ramo de girassóis pretende dar lugar para o que a questão “o que faz com que uma pessoa do tamanho de Neusa Santos Souza ‘em vez de continuar, tomasse melhor saída: a de saltar, numa noite, fora da ponte e da vida’?” é incapaz de responder. O girassol se apresenta historicamente como um forte ícone do movimento político das mulheres negras, por representar um punho erguido, símbolo de resistência, união, apoio mútuo e força na luta contra o racismo e contra a desumanização das vidas negras. Além disso, se investigarmos as simbolizações existentes associadas à flor do girassol, obtemos o conjunto das seguintes palavras: sol, adoração, felicidade, energia, juventude, vitalidade, imortalidade, longevidade, esperança, salvação. Todas, de forma mais ou menos direta, relacionam-se com a predisposição pela continuidade, manutenção e potencialização da vida. Portanto, podemos pensar que tal gesto de oferecer girassóis em homenagem a sua partida, além de uma menção direta à conexão desta perda com os sentidos das lutas coletivas de mulheres negras, pretende responder à brutalidade da morte de Neusa pela via de reverenciar a sua vida: “Dedico-lhe um ramo de enormes girassóis amarelíssimos, pela coragem de uma vida inteira”. Procura-se, assim, construir a memorabilidade de sua vida, apontando para a dimensão da irreparabilidade desta perda, evocada, dentre outras formas, a partir do reconhecimento de seu legado.

A dimensão de “fazer saudade”, como aparece no primeiro texto, revela que a produção da falta indica uma irreparabilidade também para aqueles que estão aquém do conjunto dos conhecidos e daqueles que nutriam relações pessoais com Neusa. Diz respeito a uma produção de falta sobre uma comunidade, em que Neusa é colocada junto a outros/as “guerreiras/os que muito, muito, contribuíram para nossa trajetória individual e coletiva”. Nesse sentido, talvez o gesto de a homenagear com girassóis amarelos estaria próximo àquilo que Grada Kilomba descreve sobre o ato de negros e negras em diáspora se reverenciarem quando se encontram, mesmo sem se conhecerem:

Esse gesto [...] parece recriar uma união entre aquelas/es que se cumprimentam. As pessoas trocam saudações sem se conhecerem. O momento de saudação parece ser um ritual coletivo destinado a reparar a experiência histórica de ruptura e fragmentação. Em outras palavras, o momento da saudação parece ser um processo de reparação pelo qual o indivíduo recria uma conexão que fora quebrada. [...] O choque terrível da separação e a dor violenta de se privar do elo com a comunidade, tanto dentro como fora do continente, são experiências de ruptura que transmitem a definição clássica de trauma. [...] A troca de saudações pode ser vista, então, como um ritual coletivo destinado a reparar esse desmembramento traumático, reunindo aquelas/es que foram separadas/os à força e está principalmente ligada à reparação do trauma colonial e não necessariamente à experiência do racismo e seu isolamento. [...] A saudação se refere a algo que precede a experiência do racismo cotidiano. Algo que remete à história, uma história de fragmentação imaculada (KILOMBA, 2019, p. 206-7).

Assim, talvez haja, no gesto de dedicar os girassóis, o intuito também de reparar uma experiência histórica compartilhada de violência antinegra. Pode ser entendido como um gesto de saudação “pelo qual o indivíduo recria uma conexão que fora quebrada”. Nesse caso, aquilo que foi quebrado pode se referir tanto ao “desmembramento traumático” efeito do processo histórico de colonização e escravização, quanto à própria morte precoce de Neusa que produz uma ruptura dolorosa e inconcebível, como assim é descrita pelos textos. Os girassóis amarelos, enquanto forma de expressar o luto e de reparar as fissuras que uma morte provoca, recria vínculos com a pessoa Neusa, mas também com toda uma comunidade histórica negra diaspórica. Dessa forma, restitui-se também a conexão com um sofrimento coletivizado. O sofrimento de um corpo negro que escolhe “despregar-se de si” se conecta assim com o sofrimento de todos aqueles que experienciam a memória do trauma colonial reencenado (KILOMBA, 2019), ou, nas palavras de Fábio Bispo (2023), o sofrimento constitutivo do enraizamento do racismo em corpos singulares como efeito da repetição, atualização e manutenção insidiosa de violências oriundas da escravização.

A constatação de que uma mulher negra “escolheu ir, espatifando-se em um asfalto ou calçada qualquer” produziu sofrimento em Fabiana Lima, que, na outra, se reconhece. A visualização da morte violenta de uma mulher negra reencena no corpo negro da outra uma dor que é coletiva e reativa a memória de um trauma histórico compartilhado de fragmentação e dilaceramento. A ideia de fragmentação aparece aqui a partir de três dimensões: primeiramente, reevocando uma experiência histórica de fragmentação imaculada; em seguida, a partir da visibilidade da morte que é em si uma ruptura abrupta e violenta; por fim, na escala do corpo, em uma experiência corporal de fragmentação, a partir do sofrimento e do luto inaugurados com a perda: “fragmento-me em mil megatons”, “meus ossos triturados”, “Despedaçada em mil e um pedacinhos”. Dessa forma, a homenagem com os girassóis procura ser um gesto em

direção a restabelecer a conexão interrompida e reparar o trauma²¹, instituído pela experiência de fragmentação produzida nessas três escalas. É aqui que emerge a dimensão menos visível que a ideia de cicatriz também aponta: a de um processo de cura, que indica que o corpo é capaz de tratar uma ferida (BISPO, 2023). “De toda forma, uma cicatriz é um traço inscrito no corpo que, para ser significado e interpretado, demanda que se possam construir narrativas, que se possam contar e recontar as histórias em torno de sua produção” (BISPO & GUERRA *apud* BISPO, 2023, p. 102). Não por acaso, o girassol amarelo reaparece 14 anos depois do suicídio de Neusa, no dia 14 de março de 2022, como símbolo da memória de Marielle Franco, vereadora negra carioca, brutalmente assassinada em 2018.

Figuras 4 e 5 – Ato Amanhecer por Marielle e Anderson, 14 de março de 2022



Fonte: Fotografias de Pablo Vergara²².

A execução de Marielle Franco e de seu motorista Anderson Gomes, em março de 2018, teve como efeito manifestações de protesto, luto e reconhecimento de seu legado de luta, que

²¹ Entende-se aqui o “trauma” não apenas como aquele que acomete um corpo singular na sua possibilidade de reedição de vivências precoces não simbolizadas, mas como “todo um conjunto de experiências remanescentes e não reconhecidas herdadas da escravização [que] podem marcar nossos corpos de forma mais insidiosa” (BISPO, 2023, p. 112). Pensando com Fanon, Fábio Bispo (2023) argumenta que há elementos na linguagem e na cultura que transmitem o enquadramento da realidade traumática. As experiências traumáticas são definidas como “resíduos ou precipitados de experiências emocionais que são numerosas e reiteradas. [...] São os dispositivos de linguagem disponíveis no laço social que garantem, no nível do discurso, a reprodutibilidade dessas vivências” (BISPO, 2023, p. 111). Para Naomi Morgenstern (1986), as experiências traumáticas, em vez de serem reprimidas ou esquecidas e, portanto, relegadas ao passado, são cronicamente vividas e revividas pelas vítimas no presente; e, por isso, não são representáveis, já que as vítimas não podem se lembrar do que nunca se esqueceram.

²² Fotos retiradas de postagem na página oficial do MST (Movimento dos Sem Terra) no *Twitter* (@MST_Oficial), do dia 14.03.2022, de descrição: “Diversas ações acontecem nesta segunda-feira (14) pelo Brasil todo para denunciar os 4 anos do brutal assassinato da vereadora Marielle Franco e do motorista Anderson Gomes. No Rio de Janeiro, o MST se somou ao ‘Amanhecer por Marielle e Anderson’, que aconteceu nas escadarias da Câmara Municipal, na Cinelândia, denunciando os quatro anos que exigimos uma resposta para a pergunta ‘QUEM MANDOU MATAR MARIELLE?’. A ação na Cinelândia também homenageou e exigiu justiça por outras vítimas da violência. Agora acontece uma missa na Igreja da Candelária”. Disponível em: https://twitter.com/MST_Oficial/status/1503366360138764295.

traziam uma conjunção da dimensão da perda individual e a da perda coletiva (RODRIGUES, 2021). Essas ações, que partem da visibilização da morte e produção de memória sobre a vida de Marielle, nos comunicam sobre esta e muitas outras vidas negras perdidas e garantem que o luto coletivo sobre estas vidas seja ritualizado. Na medida em que esquemas raciais influenciam a percepção do que é uma vida que importa e uma vida descartável (BUTLER, 2015), separação que determina se vidas devem ser preservadas ou podem ser expurgadas, matadas ou deixadas à morte, o luto público por Marielle Franco, uma mulher negra, nascida e criada na favela da Maré no Rio de Janeiro, levanta o debate sobre a distribuição desigual do luto (RODRIGUES, 2021).

A supressão do luto é elucidativa da modalidade contemporânea de violência e da degradação social e ética que atinge o conjunto da sociedade e a enlouquece coletivamente. O reconhecimento público de um lugar social de opressão e o processamento ritual e coletivo do luto por ocupar tal lugar é, por vezes, a pré-condição, da elaboração do luto individual (ROSA *et al*, 2019, p. 96).

A mobilização contra o esquecimento de vidas que estão em uma economia de invisibilidade e descartabilidade (BUTLER, 2015) atua sobre a distribuição de sensibilidades políticas, que faz com que algumas mortes sejam passíveis de comoção e outras não. O regime de distribuição desigual da comoção se relaciona a um sistema de enquadramentos que reconhece apenas certas vidas como passíveis de luto. É somente quando se sente a perda de alguma vida que se produz comprometimento afetivo e político com esta perda (*idem*). Nesse sentido, as homenagens contínuas em torno da morte de Marielle Franco, ao longo dos anos, atuam a favor do impedimento do esquecimento e o reconhecimento desta perda, bem como o da sua irreparabilidade, o que reivindica o comprometimento político, que envolve, neste caso, a denúncia e chamada à responsabilização dos culpados pela sua morte: “Quem mandou matar Marielle?”

Há vidas que não chegam a alcançar o estatuto de vidas com valor e por isso não alcançam o direito de serem enlutadas como perda coletiva. Marielle Franco foi enlutada, ao mesmo tempo, como perda individual e coletiva, representando, em seu assassinato, outras tantas vidas de mulheres negras, moradoras de favela, que tem sido assassinadas sem direito a luto público, mantendo a perda restrita ao ambiente familiar e matando também a possibilidade de reconhecimento da vida perdida (RODRIGUES, 2021, p. 53).

Nesse sentido, reivindicar o direito ao luto público é querer desfazer a diferenciação, racialmente engendrada, entre “humanos” e “menos humanos”, que determina o estatuto de uma vida ser ou não enlutável, que não é algo que se evidencia com a morte em si, mas na

condição para que uma vida seja preservada e reconhecida enquanto vida (*idem*). “Apenas em condições nas quais a perda tem importância, o valor da vida aparece efetivamente. Portanto, a possibilidade de ser enlutada é um pressuposto para toda vida que importa” (BUTLER, 2015, p. 32). A relevância política da produção de luto público de vidas com estatuto de descartáveis é interromper uma economia de perdas em que o luto fica restrito ao âmbito familiar ou individual, e transformá-las em perdas lembradas, rememoradas, ritualizadas e reconhecidas enquanto perdas para a vida coletiva.

As ritualizações do luto por Marielle se desmembraram em dois principais episódios: no dia 15 de março de 2018, em seu velório, que foi realizado na Cinelândia, na escadaria da Câmara Municipal do Rio de Janeiro, e, 7 dias após a morte, no evento ecumênico realizado também na mesma praça. “Os rituais fúnebres de Marielle eram uma rememoração de todas as pessoas negras moradoras de favelas já mortas por violência e pelas quais não é possível decretar luto” (RODRIGUES, 2021, p. 52). O luto por Marielle é, portanto, carregado de elementos simbólicos para além da perda individual, indicando que a sua morte nos leva, coletivamente, a refletir sobre a relação entre racismo e genocídio. O que atua a favor do comprometimento político com esta perda, no sentido da denúncia e cobrança pelo fim da violência que acomete e mata corpos negros. A transformação do luto em política de memória promove reconhecimento à perda de uma vida cujo valor está inscrito além da sua própria vida, simbolizando, nesse caso, fundamentos de uma trajetória de lutas.

O caso Marielle Franco nos informa, portanto, sobre a possibilidade da justaposição de processos de luto e de luta (LACERDA, 2014; VIANNA & FARIAS, 2011). Ao refletir sobre as ações dos familiares de vítimas de crimes brutais em Altamira, a fim de se fazer justiça e punir os responsáveis, Paula Lacerda reconhece que essas ações de militância também atuam “no plano das subjetividades dos familiares, produzindo o sentimento, que lhes acalenta, de que ‘algo está sendo feito’ por seus meninos, pelas suas memórias, e assim (re)constituem o vínculo que poderia ter sido rompido com a morte” (LACERDA, 2014, p. 52). Aqui, a questão de narrar essas mortes e o sofrimento por elas causado se impõe enquanto necessidade política e afetiva.

Ao decidirem *falar* sobre o “caso dos meninos”, ao decidirem ocupar o espaço público das ruas de Altamira significando os brutais crimes como “um problema de todos”, os familiares ultrapassaram a primeira barreira imposta pelo terror que resultaria no ocultamento dos crimes, via silenciamento (LACERDA, 2014, p. 59).

[...] é justamente porque o militar e o falar os faz sofrer que eles são capazes de (re)construir o vínculo com a vítima. Em outras palavras, o falar, enquanto um ato político ao qual os familiares atribuem a maior importância e, ao mesmo tempo, boa parte da causa de seu sofrimento, produz nos sujeitos a sensação de que “estão fazendo alguma coisa” por seus meninos, assim reforçando o vínculo existente entre eles. [...]

Nesse sentido, as falas causadoras de dores e sofrimentos, que poderiam ser percebidas como um empecilho rumo à “superação” do trauma, funcionam como uma estratégia de comunicação (para si mesmo e para os outros) de que, de fato, a ferida jamais será “cicatrizada”: ela está ali, aberta, exposta, nunca fechará e assim será apresentada (LACERDA, 2014, p. 69).

Nestes dois casos, que ganharam uma repercussão pública, sobre as ações tecidas diante da perda de vidas, consideradas descartáveis no regime dos enquadramentos (BUTLER, 2015), a partir de mortes brutais e violentas, há algumas dimensões que eu gostaria de destacar implicadas no trabalho de luto sobre estas perdas. A mais evidente, (1) é a necessidade de decretar o luto, especialmente na sua dimensão de luto público, por vidas não enlutáveis, o que leva à discussão sobre a reivindicação do direito ao luto, que pretende agir e transformar o próprio regime de diferenciação que separa “vidas matáveis” e “vivíveis”. Depois, (2) a que leva o luto a quebrar o silêncio sobre mortes e seu caráter extremamente violento, que, nestes casos, são significadas enquanto crimes, que devem ser assim enunciadas, não omitidos ou esquecidos. A necessidade de visibilizar o aspecto violento das mortes pretende se conectar à visibilização também da violência precipitada sobre as vidas das pessoas perdidas, ordenadas por “uma política de indução de precariedades a certas formas de vida em que operam marcadores interseccionais que fundamentam discriminação, opressão e violência” (RODRIGUES, 2021, p. 29). Ou seja, romper com o silenciamento sobre estas mortes violentas incide sobre romper o silêncio sobre as violências que constituíram estas vidas. No caso de Marielle, a visibilidade da morte em seu enlutamento, cria a expectativa de um debate sobre como é tratada uma vida negra e favelada, fomentando a discussão sobre a relação entre racismo e necropolítica (Mbembe, 2018b).

Outro aspecto desses processos de luto (3) é o de reconhecer a perda não apenas na sua dimensão individual, familiar ou afetiva, mas em sua dimensão política enquanto perda para a vida coletiva. Ou seja, a capacidade de compreender e reivindicar estas mortes e todas as outras mortes com as quais elas se conectam como um “problema de todos”. O que se relaciona com mais uma dimensão do luto aqui sublinhada, (4) a de implicar um comprometimento político com a perda, no sentido de cobrar políticas e ações que não apenas incriminem os culpados, mas que se comprometam à não reproduzibilidade destas perdas, interrompendo a violência que leva às mortes ou a que torna essas vidas precárias. Assim, faz-se do luto justaposto à luta. Há ainda duas dimensões menos aparentes, que é, primeiro, (5) o fato de o luto procurar produzir uma política de memória, o que pretende ter como efeito a promoção de visibilidade sobre a trajetória de vida de quem morre e, também, de reconhecimento de seus legados. Segundo, (6)

o imperativo implicado, nesses trabalhos de luto, de narrar a dor e o sofrimento causados pela perda, vivida em sua dimensão individual e coletiva.

Ainda que a relação dos processos de luto, nos dois casos apresentados, tenha entre si muito mais proximidade, devido aos sentidos mobilizados sobre mortes enquanto homicídios violentos que exigem do Estado diferentes formas de responsabilização e reparação (LACERDA, 2014; VIANNA & FARIAS, 2011), estes processos também se conectam àqueles instituídos diante do vazio simbólico e da ruptura causada pelo suicídio de Neusa Santos em 2008. Assim, podemos pensar como estas seis dimensões elencadas aparecem no caso dos processos de luto inaugurados pela morte de Neusa.

Quando pensamos sobre a necessidade de se decretar o luto por vidas não enlutáveis, é certo que Neusa, como Marielle Franco, se situam no mesmo enquadramento das gramáticas de invisibilidade e descartabilidade por seus marcadores sociais compartilhados de raça e de gênero, o que atesta a exigência de seus lutos como posição ética-política, para que se desarticule a reprodução colonial e racista da naturalização da perda de vidas de mulheres negras. No entanto, o luto por Neusa, por mais que tenha mobilizado manifestações e pronunciamentos de carácter (semi)público²³ e muitos de seus enlutados tenham tido a intenção de construir esta perda como uma perda para a vida coletiva, não teve como efeito o luto público. Nesse mesmo sentido, ainda que houvesse esforços, nas narrativas de homenagem, de produzir reconhecimento de que esta foi uma perda para a coletividade – e sobretudo para uma coletividade particular, negra, como já abordado –, a sua perda foi insuficientemente elaborada e experienciada como perda coletiva, porque não teve implicações significativas no debate público, com a produção de homenagens *in memoriam*, rituais fúnebres e celebrações de seu legado – seja para o campo da saúde mental ou das relações ético-raciais, seja para o movimento negro ou da luta antimanicomial. Este efeito de memória só será significativo 10 anos após a morte, 10 anos de luto pela perda de Neusa, como veremos.

Como dizem Miriam Rosa, Gabriel Binkowski e Priscilla Souza (2019), o processamento ritual e coletivo do luto é a pré-condição da elaboração do luto individual. Podemos dizer que o processamento do luto enquanto experiência coletiva ou enquanto luto público é também a pré-condição para que se produza um comprometimento político sobre a perda. As narrativas presentes em meu campo de pesquisa, algumas aqui já elucidadas, tratam

²³ Se reduziu a algumas manifestações em blogs, páginas virtuais de coletivos negros e veículos de comunicação menos hegemônicos, e, por outro lado, em circuitos mais privados da rede afetiva estabelecida entre os amigos de Neusa.

do suicídio de Neusa como um exemplo e um chamado ético-político para o compromisso em promover a saúde mental da população negra, no sentido de prevenção do adoecimento psíquico e do suicídio, ou mesmo, em um sentido mais abrangente, do combate ao racismo e de seus diversos efeitos. A morte de Neusa, entretanto, não levou a uma ampla comoção coletiva e à produção de sensibilidades políticas que atuassem nesse sentido, nem mesmo foi suficiente para se assumir um compromisso com iniciativas que ressignificassem esta perda em política de memória. Para além de pontuais homenagens, pouco se fez de sua morte para tornar Neusa e suas contribuições reconhecidas, com exceção de um Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) em Senador Camará, na zona norte do Rio de Janeiro, que foi batizado com o seu nome. Nesse sentido, o luto por Neusa, nestes primeiros anos que sucedem à sua morte, provocou mais trabalhos de rememoração do que de memória²⁴.

Porém, gostaria de retornar aos dois textos iniciais, que inauguraram esta nossa discussão, e conectá-los aos dois casos que tiveram visibilidade do luto (e da luta) em torno das mortes de Marielle Franco e dos meninos de Altamira. Há aqui uma necessidade, trazida por aqueles que experienciam a perda, de se romper com o silêncio sobre a morte. Mortes violentas e disruptivas, nos três casos, que ainda que contenham a dimensão do indizível e do não-simbolizável, serão enfrentadas pelos seus enlutados, através do próprio ato de narrar a morte e, sobretudo, o ato de narrar a dor por ela inaugurada, como parte dos processos de produção e continuação do trabalho do luto. O texto de Fabiana Lima, uma mulher negra que escreve sobre o significado para ela da perda de Neusa, foi aqui reevocado, por trazer uma escrita que circunscreve a morte como traumática enquanto “acontecimento que marca o tempo, marca o corpo social, que faz um buraco, um traumatisme” (BISPO, 2023, p. 109). Trauma vivenciado também no corpo singular da autora, enquanto uma experiência de fragmentação e de uma ferida aberta.

O caso de Marielle Franco e de Neusa Santos são paradigmáticos para se pensar como uma morte de uma mulher negra pode vir a inaugurar uma discussão sobre a violência histórica que acomete estas vidas e, também, por outro lado, sobre as lutas que estas vidas movimentaram historicamente. A fim de politizar tais mortes, provocam a interrogação sobre a conexão

²⁴ Narrativas de homenagem não são consideradas aqui políticas de memória, por terem modesto alcance no sentido de tornar uma perda objeto de reflexão e luto coletivos, de fazer desta perda algo que provoque, tensione ou mesmo dissolva os esquemas de silenciamento e apagamento sobre a vida perdida e sobre os legados deixados por esta vida, seja no formato de produção intelectual, seja em marcas de uma trajetória de lutas. Embora seja possível de identificar, nestas narrativas, atos de memória, no sentido de “inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção” (GONZALEZ, 1984, 226).

possível entre racismo e a violência, racismo e a morte. Longe de querer equivaler um caso de assassinato de uma mulher negra, como efeito da violência necropolítica (MBEMBE, 2018a), com a morte autoprovocada de Neusa²⁵, pretende-se aqui apontar que há em comum, nas duas mortes, uma necessidade de se produzir respostas e fazer algo com aquilo que é destituído de compreensão possível por ocasião de sua brutalidade. Por vezes, essa necessidade de significar aparece na produção de leituras que associam a morte à uma razão histórica e social.

Racismo: Por que se matou a psicanalista negra que fazia sucesso no Rio?

Em 2008, às vésperas da comemoração dos 120 anos da abolição da escravidão com a Lei Áurea, pedi um texto especial à escritora Neusa Santos Souza para a edição de 13 de maio do jornal *Correio da Baixada*, vespertino diário voltado para a periferia do Rio²⁶. Eu o editava até a crise mundial de setembro botar o veículo do Grupo Monitor Mercantil no limbo, depois de mais de seis meses de jornalismo cotidiano valorizando o povo sofrido da Baixada Fluminense. Neusa era uma psicanalista lacaniana bem-sucedida profissionalmente, negra baiana que, contrariando as estatísticas e as dificuldades de berço pobre, estudou e estudou muito, Medicina e Psicanálise, estabelecendo-se no Rio de Janeiro, onde convivia com intelectuais e dava uma importante contribuição na luta contra a discriminação racial.

Neusa não agüentou chegar a 2009 para comemorar os 120 anos de proclamação da República. No sábado, 20 de dezembro, com cerca de 60 anos de idade, suicidou-se sem antes jamais ter dado sinais de depressão ou de que pudesse um dia recorrer ao gesto extremo de tirar a própria vida. Qual Ismália, lançou-se de alto de uma construção, um imponente edifício onde vivia na Rua General Glicério, Laranjeiras. Ela deixou apenas uma pequena mensagem pedindo desculpas aos poucos amigos do peito por sua decisão radical. Não era casada, não tinha filhos. Sua riqueza material – colecionava artes plásticas da melhor – deve ir para parentes colaterais na Bahia, distantes intelectualmente dela e de seu cotidiano de luta contra o racismo.

No mesmo dia em que se matou, quase à mesma hora, um casal de negros (Umberto Alves e Louise Silva), que saía do Restaurante Nova Capela, ao embarcar tarde da noite num ônibus na Avenida Mem de Sá, na Lapa, foi parar na delegacia, na esteira de um entrevero envolvendo dignidade, preconceito e despreparo policial que só terminaria por volta de meio-dia com depoimentos e IML. O incidente, segundo versão do casal, se deu porque a polícia retirava um negro à força de um ônibus por ter este passageiro gritado que o carro-patrolha estava estacionado irregularmente, atravancando o trânsito. A interferência solidária do segundo negro (Umberto) e sua mulher gerou a confusão truculenta na mesma hora em que, por motivos insondáveis, Neusa Santos Souza, com as mesmas algemas que humilham cidadãos em todas as Lapas da vida, e ainda com o coração desesperançado, saía também forçada de um coletivo chamado Sociedade Brasileira.

Agora, um mês depois de sua morte e de mais um incidente envolvendo preconceitos no espaço público e boêmio da Lapa, é uma honra poder lembrar Neusa Santos Souza, cujo trabalho eu já tivera a oportunidade de apoiar quando, nos anos 90, então na chefia de reportagem do *Jornal do Brasil*, divulguei o que a psicanalista fazia: Trabalhava na Casa Verde e lá promovia periodicamente almoços temáticos com seus

²⁵ Ainda que, em certas leituras, defenda-se a aproximação entre o suicídio e a necropolítica. O próprio Achille Mbembe (2018a), a quem nos referenciamos para pensar a necropolítica, afirma que o necropoder embaralha as fronteiras entre o sacrifício e a redenção, o mártir e a liberdade, a resistência e o suicídio.

²⁶ Refere-se ao texto “Contra o racismo: com muito orgulho e amor” (SANTOS SOUZA, 2008/2021).

pacientes, acompanhados de amigos e parentes. Num mês era almoço mexicano, noutro indiano, africano ou italiano. E na partilha de momentos em torno da fome, e, também, fome de afeto, de paladar e de cultura, os pacientes e pessoas queridas guardavam momentos felizes.

Neusa publicou, entre outras coisas, o livro *Tornar-se negro* (Graal, 1983), referência sobre as dificuldades emocionais de negros que rechaçam a própria imagem por indução racista de seus algozes históricos. No livro e no artigo a seguir, a baiana lacaniana faz um diagnóstico sobre essa baixa autoestima de negros e defende a necessidade de prosseguir lutando apesar de tantas vitórias e avanços. Mas a psicanalista nunca teve apoio consistente da mídia. Televisão popular então, nem pensar. No Brasil, a mentira, o silêncio, o desprezo pelas iniciativas positivas, o despreparo e ainda a injustiça quase sempre prevalecem. Por isso, tantos índices ruins... A morte de Neusa, aliás, praticamente, só foi noticiada pela Fundação Palmares.

Alfredo Herkenhoff (Mamapress),
05 de agosto de 2016²⁷

É muito triste que, parafraseando a guerreira Neusa Santos Souza, os setores violentos da n/sociedade, violência sutil ou aberta, continuem incentivando a permanência da injustiça, da humilhação e do desrespeito com que somos tratados pelo conjunto da sociedade brasileira. Tenho a certeza de que se este tratamento já tivesse se humanizado/equilibrado a Neusa ainda estaria neste mundo.

Irani Maia Pereira,
08 de setembro de 2013²⁸

O autor do primeiro texto, de caráter mais jornalístico, optou por um título de bastante impacto e pouca ambiguidade: “Racismo: Por que se matou a psicanalista negra que fazia sucesso no Rio?”. A pergunta, demasiadamente retórica, encontra sua resposta no próprio título. Esta escolha informa sobre a obstinação em significar a morte de Neusa Santos, que vislumbra a possibilidade de encontrar uma explicação única para seu suicídio. Embora com “motivos insondáveis” reconhecidos, o texto constrói seu argumento para defender que o suicídio da psicanalista tem seu fundamento nas “algemas que humilham cidadãos em todas as Lapas da vida”. O que justifica a comparação estabelecida desta morte com um caso de racismo cotidiano ocorrido na mesma data. O segundo texto, de forma similar, aponta para a permanência da violência cotidiana direcionada às pessoas negras na sociedade brasileira como aquilo que levou ao ato da “guerreira Neusa Santos Souza” (a palavra “guerreira” não é trivial). “Tenho a certeza de que se este tratamento já tivesse se humanizado/equilibrado a Neusa ainda estaria neste mundo”.

²⁷ “Portal Geledes”, <https://www.geledes.org.br/racismo-por-que-se-matou-psicanalista-negra-que-fazia-sucesso-no-rio>.

²⁸ “Comentários”, <http://leliagonzalez-informa.blogspot.com/p/neusa-santos-souza.html>.

Apesar deste trabalho não ter o intuito de corroborar ou reforçar a possibilidade de uma narrativa explicativa para o suicídio de Neusa, não pretendo destinar esforços em criticar tais iniciativas. Muito mais, acho válido apontar que esta construção narrativa se dá de maneira expressiva nos pronunciamentos sobre sua morte, que por vezes aparecem nos eventos etnografados durante a pesquisa. Assim, a evidenciação da relação entre racismo e morte/suicídio aparece de forma mais ou menos explícita nessas narrativas. Os dois textos em questão ilustram a possibilidade da radicalização dessa construção interpretativa, que aponta para o racismo não necessariamente como explicação sintética do suicídio, mas como fator relevante nas possibilidades de reflexão e de comprometimento político sobre esta morte. Assim informam a necessidade de se opor a uma construção desracializada da morte e da própria trajetória de vida de Neusa Santos.

A oposição aos regimes de esquecimento-silenciamento sobre a sua memória e legado aparece de forma explícita no primeiro texto, a partir das denúncias sobre o silêncio da grande mídia em relação à sua contribuição para a psicanálise e ao enfrentamento do racismo. Presente também na crítica à falta de notificação de seu falecimento, restrita aos veículos dedicados à transmissão do pensamento e memória da comunidade negra. Em resposta ao silêncio, o autor se posiciona de maneira a reverenciar sua memória, seja enfatizando o valor de sua mais conhecida obra, *Tornar-se negro* (1983/2021), seja sensibilizando o olhar do leitor para os detalhes que tornam sua trajetória única e memorável. A descrição desses detalhes vai da menção à sua atuação na Casa Verde à partilha de momentos felizes com seus pacientes e pessoas queridas, trazendo a dimensão do afeto como elemento relevante do legado de uma vida.

A necessidade em não omitir e demarcar o lugar da “raça” é presente, no mesmo texto, na forma como aparece descrita a sua origem “negra baiana”. O modo como esta origem é avigorada permite uma leitura pela via da “superação” ou da “exceção”, ao reforçar que “contrariando as estatísticas e as dificuldades de berço pobre²⁹, estudou e estudou muito, Medicina e Psicanálise”. O que também aparece na produção de contraste entre a sua origem e as ideias subsumidas em expressões como “bem-sucedida profissionalmente”, “convivia com intelectuais” e “imponente edifício onde vivia na Rua General Glicério”, que se referem a um universo da elite carioca, o que revela uma trajetória de ascensão. Por outro lado, a “raça”

²⁹ Ao longo deste trabalho, iremos tensionar um pouco essa noção de “berço pobre” e a conexão frequentemente construída entre as origens de Neusa e a pobreza, cuja veracidade pôde ser problematizada a partir do trabalho de campo desenvolvido em Cachoeira, cidade onde que Neusa viveu sua infância e adolescência.

também aparece na referência à sua contribuição com a luta antirracista. Neusa teve uma participação breve porém significativa na militância negra organizada, durante o final dos anos 70 e início dos anos 80, na época em que frequentava reuniões do Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN) e se filiava ao Movimento Negro Unificado (MNU) e à Convergência Socialista. A percepção de que ela foi uma figura importante para o movimento negro aparece recorrentemente como um dos elementos enfatizados de sua trajetória, nas formas como ela é lembrada, ainda que a sua atuação ativa nesta luta, enquanto militante engajada, esteve restrita a um período específico de sua vida³⁰.

Outra forma de enfatizar seu pertencimento racial é reevocando a sua proximidade com as “raízes africanas”, retratada muitas vezes em referência à cidade de Cachoeira, local onde ela passou a infância e a adolescência, que se conecta com a história da resistência cultural das tradições afro-brasileiras. A visibilidade depositada em sua linhagem familiar é outro modo de comunicar sobre uma leitura que a conecta com as religiões de matriz africana, na forma como elas expressam a marca de negritude de suas origens, como fica evidente no próximo texto de homenagem.

Neusa Santos Souza: um Encontro; uma Homenagem

Quem tiver ocasião de ler o importante livro de Neusa Santos Souza, *Tornar-se negro*, verá que nos agradecimentos mereço o registro de meu nome juntamente com outras amizades da autora. Foi no mês de dezembro, em 2008, que ela se despediu deixando todos os seus amigos e admiradores surpresos e com enorme saudade.

Só agora, com a poeira de emoções mais assentadas, venho a público dar o meu testemunho de nosso surpreendente encontro; coisas do destino...

Lá pelos fins da década de 1970, fui convidado por meu amigo Chaim, hoje psicanalista, a substituí-lo numa palestra nas cercanias do Hospital Pinel no Rio de Janeiro, para falar sobre aspectos da obra de Michel Foucault, especialmente o livro “Doença Mental e Psicologia”, recém-lançado no Brasil pela Tempo Brasileiro. Naquela época, eu já era conhecido naquela ambiência, por minhas participações no tema de análise institucional com Georges Lapassade, inclusive pela co-autoria num livro sobre Umbanda e ainda um filme curta metragem com os, então, estudantes Roberto Moura e Murilo Salles. Para tanto, freqüentamos os terreiros no morro Dona Marta; na Rocinha e fazíamos comparações com os “centros” do “asfalto”. Porém, naquela ocasião do encontro com Neusa, já freqüentava terreiros de culto aos egungun e aos orixás, na Bahia e no Rio de Janeiro. Já era conhecido também num movimento negro nascente onde aconteceu minha participação nas Semanas Afro Brasileiras no MAM RJ em 1974, com atividades em torno do acervo de arte sacra negra de Mestre Didi que encerrava o ciclo de um périplo por países da África, Europa e América do

³⁰ Algumas pessoas, no entanto, optam pela interpretação de que, mesmo de fora do campo da militância política, Neusa continuou ativa na luta antirracista, expressivo na forma com que sua própria existência, postura e trabalho convergem com esta luta. Uma leitura nesta direção é encontrada no prefácio de Maria Lúcia Silva para a nova edição do livro *Tornar-se negro*, publicado pela Zahar (2021).

Sul e que contribuíram para ampliar a atuação do CEAA³¹ e com a fundação do IPCN no Rio de Janeiro, dentre outros desdobramentos.

Enfim quando encerrei aquela palestra, Neusa se aproximou e se apresentou, falando de seu trabalho sobre identidade negra e se eu poderia trocar umas idéias com ela: ela da área de Psiquiatria e eu de Comunicação.

Coloquei-me à disposição e perguntei onde ela morava. Foi então que começaram as coincidências: nós morávamos no mesmo prédio, com alguns andares de diferença, e não sabíamos. Então, combinamos de nos encontrar num dia, em casa.

No nosso encontro, inicialmente cheio de cordialidades, ela disse ser baiana de Cachoeira, cidade de pujantes tradições culturais afro-brasileiras. Aí eu me senti mais à vontade prá puxar a conversa prá esse lado, falando de identidade articulada e formada pelos valores e pelas linguagens das tradições: o rico legado civilizatório ancestral.

Conversa vai, conversa vem e ela revela ser neta do Sr. Arsênio dos Santos. Fiquei arrepiado e ainda hoje fico.

Desde que cheguei ao culto de Baba Egun ouvia falar com muito respeito do grande sacerdote, seu “Paizinho Alaba” como era conhecido o herdeiro dos mais significativos legados do culto. Seu tio Marcos Alapini e seu tio avô Marcos o Velho, foram responsáveis, numa viagem ao reino yoruba de trazerem os mais significativos Baba Egun para realizarem a reposição dessa tradição no Brasil, num povoado de africanos chamado Tuntun, na ilha de Itaparica.

Além disso, Mestre Didi tinha sido iniciado “ojé”, sacerdote do culto, por Marcos Alapini e depois por Paizinho, o Sr. Arsênio Ferreira dos Santos (avô de Neusa).

Além disso, por ser neta de Paizinho Alaba, ela pertencia a uma distinta linhagem da tradição com personalidades que ocuparam e ocupam altos títulos sacerdotais.

Então, naquele encontro, Neusa me contou que, no entanto, a família dela manteve-se relativamente afastada dessa tradição. Ainda mais ela que foi estudar na universidade, e depois se mudou de cidade, indo para o Rio de Janeiro.

Enfim, outras passagens há para contar, mas prefiro dizer que seu livro *Tornar-se negro* marca uma reflexão das mais importantes sobre a trajetória da afirmação dos afrodescendentes no contexto nacional.

Marco Aurélio Luz,
27 de março de 2011³².

Para além da importância da produção intelectual de Neusa Santos, mencionada em todos os textos trazidos até agora, com ênfase no livro *Tornar-se negro*, que foi de fato a sua obra de maior impacto para além do campo psicanalítico, a sua trajetória de vida aparece valorizada em diversos trechos aqui expostos. A dimensão humana da intelectual se presentifica como parte dos trabalhos de memória em torno de sua pessoa aparentes nas narrativas de

³¹ Centro de Estudos Afro-Asiáticos que foi um dos principais centros brasileiros de pesquisa sobre as relações étnico raciais, da Universidade Cândido Mendes, no Rio de Janeiro (PEREIRA, 2010).

³² “Especial para Memorial Lélia Gonzalez Informa”, <http://leliagonzalez-informa.blogspot.com/2011/03/neusa-santos-souza-um-encontro-uma.html>.

homenagem que emergem a partir de sua morte em 2008. A necessidade de construir a sua memória através de uma abordagem que privilegia a dimensão de seu pertencimento racial se realiza a partir de diferentes movimentos: (1) evidenciando o racismo que aproxima a sua experiência vivida com a de pessoas negras nesse país, (2) construindo a sua imagem como uma figura engajada na luta antirracista, (3) demarcando elementos que a identifiquem com a identidade negra expressa na estreita relação com as tradições culturais e religiosas afro-brasileiras, (4) procurando restituir uma conexão com as suas “raízes”, nas formas de seu local de nascimento, de sua linhagem familiar e de sua ancestralidade africana³³.

O ato de trazer elementos biográficos nos textos reflete o incômodo em torno do apagamento sobre sua pessoa, que se perpetua a partir de um regime de invisibilidade, constantemente apontado por muitos de meus interlocutores de pesquisa, que notam a escassez de materiais disponíveis a nível público sobre sua obra e, sobretudo, sobre sua história de vida. Disposição que vem sendo modificada, nos últimos anos, com o crescimento de interesse sobre sua vida e pensamento, e com a ampliação de trabalhos e pesquisas que trazem interpretações e atualizações da sua produção intelectual, sem deixar de traçar conexões dessa produção com elementos de sua biografia. Um exemplo importante é o trabalho de William Pereira Penna, *Escrevivências das memórias de Neusa Santos Souza: apagamentos e lembranças negras nas práticas psi* (2019), uma dissertação de mestrado que procurou dar uma resposta para as dinâmicas de epistemicídio e desinteresse histórico construído sobre a vida de intelectuais negras e negros que contribuíram para o campo psi. Tal movimento de “retomada” e visibilidade dada à obra e memória de Neusa é intensificado a partir do relançamento do livro *Tornar-se negro* em 2021 e, sobretudo, a partir dos efeitos visíveis das políticas de cotas, inauguradas no início dos anos 2000, que abriram fissuras nos esquemas coloniais de saber-poder (QUIJANO, 2005).

No entanto, no momento aqui descrito, referente aos anos que precedem ao evento de sua morte, esses efeitos não eram ainda perceptíveis, portanto, a existência de pesquisas e a disponibilidade de materiais sobre Neusa eram muito mais escassas. O que imperava era a percepção de apagamento e invisibilidade. Em um dos primeiros textos aqui expostos – aquele publicizado na página oficial do Memorial Léia Gonzalez – notei um comentário, que partiu

³³ Optei por não discutir aqui a relação de Neusa com Cachoeira e com as figuras de sua família que pertenceram à tradição candomblecista, pelo fato de este tema ser objeto de reflexão no capítulo 2, e por ser considerado de pouca relevância para o recorte analítico proposto neste capítulo. Porém, é importante sublinhar que Neusa teve uma criação fundamentalmente católica, pois sua tia que a adotou, apelidada carinhosamente por ela de Mãe Quenoca, era uma católica ferrenha.

de uma pessoa anônima, que colocava a seguinte questão: “Por que não há fotos de Neusa Santos Souza na internet? NENHUMA!”. Tal indignação traz em seu subtexto a denúncia sobre a permanência do ofuscamento sobre sua figura, enquanto intelectual e enquanto pessoa, que parece não condizer com a percepção da grandeza de sua obra. Nas denúncias sobre os regimes de apagamento, aparece de forma recorrente a crítica ao silêncio sobre sua morte, considerada negligenciada em relação às expectativas construídas sobre as mídias hegemônicas, que não visibilizaram os efeitos de suas contribuições para a coletividade brasileira.

De fato, fora dos círculos mais restritos à comunidade psicanalítica do Rio de Janeiro, o informe de seu falecimento foi subnotificado, e foi divulgado, sobretudo, nos veículos de comunicação direcionados à memória negra, sustentados majoritariamente por pessoas e coletivos negros. Dentre estes, o Portal da Fundação Cultural Palmares, o Memorial Lélia Gonzalez e o Portal Geledés. Ao realizar uma pesquisa na plataforma digital do jornal O Globo – utilizando, como recurso de busca, o nome de Neusa Santos Souza e, também, a data referente à sua morte –, encontrei apenas, em meio a outros nomes de pessoas falecidas na mesma semana, uma breve nota fúnebre que incluía um convite para a sua Missa de Sétimo Dia, por iniciativa de um de seus amigos próximos.

Morre Neusa Santos Souza

Morreu no último sábado (20), no Rio de Janeiro, a psiquiatra, psicanalista e escritora Neusa Santos Souza. O enterro foi neste domingo (21), no Cemitério São João Batista.

Neusa escreveu o livro *Tornar-se negro* (Graal, 1983), prestando uma grande contribuição à área das relações raciais. A obra traz o estudo da autora sobre a vida emocional dos negros, com reflexões sobre o custo emocional da negação da própria cultura e do próprio corpo.

No livro, a autora mostra a rejeição do negro por seu aspecto exterior e explica que é necessário um raro grau de consciência para que esse quadro se inverta. Quando isso acontece, a cor e o corpo do negro são sentidos como valor de beleza. A obra de Neusa Santos Souza é considerada a primeira referência sobre a questão racial na psicologia.

Portal da Fundação Cultural Palmares,
dezembro de 2008³⁴.

³⁴ “Portal da Fundação Cultural Palmares”, <http://www.palmares.gov.br/?p=3166>.

Figura 6 – Obituário publicado no jornal O Globo

Comte. ANTONIO CARLOS DE OLIVEIRA E SILVA 1936 - 2008 A família agradece as manifestações de carinho e respeito dos amigos à introspecção do nosso querido ACOS e convida para a Missa em sua Memória, dia 26 de dezembro, 6ª feira, às 11 horas, na Igreja Santa Cruz dos Militares.	IZAR MOTTA Com grande pesar e muita saudade, seus filhos Maria Elvira e José Octávio, genro Roberto, netos, bisnetos e sua irmã Maria Marganda, convidam para a Missa de 7º Dia a ser realizada 6ª feira, dia 26 de dezembro, às 19:00h, na Igreja da Ressurreição, Rua Francisco Otaviano, 99 - Copacabana.	BENTO AFFONSO DE MIRANDA Filhas, genros e netos agradecem o carinho por ocasião do falecimento e participam a Missa de 7º Dia, dia 26/12, às 12:00 horas, na Igreja Nossa Senhora de Copacabana, capela do Santíssimo, na Rua Hilário de Gouveia.																				
CMG. MANOEL JOSÉ GOMES TUBINO Os colegas da Turma Quevedo convidam para a Missa de 7º Dia a ser celebrada 6ª feira, dia 26/12/2008, às 18:30h, na Paróquia Cristo Redentor, a Rua das Laranjeiras, 519.	GERALDO MAGELA DE MATTOS SANÁBIO Aurizônia mandará rezar Missa em memória de seu eminente colaborador, muito querido de todos - GERALDO MAGELA - na Igreja de São José da Lagoa, às 10:00 horas, no dia 26 do corrente.	GERALDO MAGELA DE MATTOS SANÁBIO Seus amigos convidam para a Missa por alma de "MAGELINHA" a ser rezada às 10:00h, no dia 26 próximo, na Igreja de São José da Lagoa.																				
NELLY RIBEIRO RANGEL Lena, Glida e Fernando, netos e bisnetos, agradecendo as manifestações de pesar e carinho recebidas por ocasião do falecimento, ocorrido dia 19 de dezembro, convidam para a Missa de 7º Dia, amanhã, dia 26 de dezembro 2008, às 12 horas, na Igreja Imaculada Conceição, Praia de Botafogo, 226.	NEUSA SANTOS SOUZA Saudosos, os muitos amigos da querida Neusinha e a comunidade psicanalítica convidam para a Missa de Sétimo Dia que será celebrada sexta-feira, 26 de dezembro, às 8 horas da manhã, na Igreja de Nossa Senhora do Brasil, Av. Portugal, 772 - Urca.	O GLOBO PREÇOS PARA AVISOS RELIGIOSOS E FÚNEBRES <table border="1"> <thead> <tr> <th>LARGURA</th> <th>ALTURA</th> <th>DIA ÚTIL</th> <th>SÁBADO</th> <th>DOMINGO</th> </tr> <tr> <th></th> <th></th> <th>RS</th> <th>RS</th> <th>RS</th> </tr> </thead> <tbody> <tr> <td>1 col.(4,6 cm)</td> <td>3 cm</td> <td>570,00</td> <td>600,00</td> <td>900,00</td> </tr> <tr> <td>1 col.(4,6 cm)</td> <td>4 cm</td> <td>760,00</td> <td>800,00</td> <td>1.200,00</td> </tr> </tbody> </table>	LARGURA	ALTURA	DIA ÚTIL	SÁBADO	DOMINGO			RS	RS	RS	1 col.(4,6 cm)	3 cm	570,00	600,00	900,00	1 col.(4,6 cm)	4 cm	760,00	800,00	1.200,00
LARGURA	ALTURA	DIA ÚTIL	SÁBADO	DOMINGO																		
		RS	RS	RS																		
1 col.(4,6 cm)	3 cm	570,00	600,00	900,00																		
1 col.(4,6 cm)	4 cm	760,00	800,00	1.200,00																		

NEUSA SANTOS SOUZA

Saudosos, os muitos amigos da querida **Neusinha** e a comunidade psicanalítica convidam para a Missa de Sétimo Dia que será celebrada sexta-feira, 26 de dezembro, às 8 horas da manhã, na Igreja de Nossa Senhora do Brasil, Av. Portugal, 772 - Urca.

Fonte: jornal O Globo, 24 de dezembro de 2008 Matutina, Rio de Janeiro, pág.17.

O portal da Fundação Palmares, que foi considerada a única a produzir uma nota oficial de falecimento de Neusa Santos, prestou homenagens à psicanalista, trazendo o livro *Tornar-se negro* (1983) como sua mais significativa contribuição. Ainda que seja possível criticar a omissão de outras obras relevantes de sua produção intelectual, como o livro *A psicose: um estudo lacaniano* (1999), é notável o grande reconhecimento depositado à Neusa, apontada como a primeira autora a escrever sobre a questão racial na psicologia³⁵ e assumindo-a como uma referência para a área das relações raciais.

A menção sobre o fato de sua obra ter contribuído para a produção de conhecimento na área das relações raciais no Brasil deve ser destacada, pois era algo pouco reconhecido naquele período, quando o *Tornar-se negro* era tomado como referência apenas para poucos estudiosos e profissionais do campo psi, implicados em pautar o adoecimento psíquico efeito das relações sociais (mais especificamente do racismo). Apenas mais recentemente, o livro vem sendo reconhecido como um marco para a literatura das relações étnico-raciais brasileiras, junto com Lélia Gonzalez e Virgínia Bicudo, autoras também pouco lembradas no que diz respeito às suas contribuições para a teoria social.

³⁵ Sabemos, no entanto, que Virgínia Leone Bicudo já havia escrito sobre o problema da discriminação racial sob a perspectiva da emocionalidade e das “atitudes” de “pretos e mulatos” na década de 1940 (BICUDO, 1945).

A nota de falecimento presente na edição de 24 de dezembro de 2008 (quatro dias após a morte) do jornal O Globo, muito mais sucinta e de tom mais pessoal, traz a enunciação dos amigos de Neusa, que, na ausência dos familiares, organizaram a Missa de Sétimo Dia. Aqui aparece, ao invés de Neusa Santos Souza, a nomeação “Neusinha”, como era chamada entre os amigos mais próximos e como ela mesma às vezes se autorreferenciava.

A missa de sétimo dia foi um dos rituais dedicados à memória de Neusa, se considerarmos também o velório e outras formas de rituais que se sucederam do evento de sua morte.

Rituais fúnebres são práticas para lembrar aos vivos de amanhã a existência dos mortos de ontem e de hoje. “Celebração e rememoração são tentativas concretas de transformar a morte pessoal no objeto de um lembrar permanente, constante, de modo a confrontar o inevitável da morte de cada um com a imagem utópica de uma imortalidade coletiva”, como nos diz Jeanne Marie Gagnebin (2014, p. 15) (RODRIGUES, 2021, p. 52).

Os rituais fúnebres orientados a homenagear Neusa tiveram, no entanto, um caráter privado e íntimo, em que os sentidos da perda pessoal se sobressaíram em relação aos significados de sua morte enquanto perda coletiva. Embora tenha havido uma perspectiva geral sobre uma ideia de silêncio que se consolidou em torno da morte, designando uma percepção de ausência de ritos, homenagens e atos de memória, ela não deixou de ser ritualizada por seus enlutados, ainda que privadamente, ao ser vivida mais enquanto perda afetiva e menos enquanto luto público. Porém, não devemos desestimar os processamentos rituais mais íntimos que procuram dar lugar para o vazio instituído pela falta e pelo trauma do evento disruptivo e violento da morte. Estes rituais são, por vezes, a pré-condição da elaboração do luto e da (re)inscrição de um lugar que possa dissolver aquilo de terrível que é engendrado pela morte, um lugar de cura e desintoxicação³⁶ (TAUSSIG, 1993). Assim, aparecem aqui a mediação das religiões, que passam a agenciar diversas ações no plano espiritual, para mobilizar efeitos de cura sobre as diferentes marcas que ficam inscritas no luto por suicídio, inaugurando novas

³⁶ Sobre a experiência de conhecer o terror – ou visitar o espaço da morte – Taussig afirma que se trata de um caminho para a extinção, bem como para a iluminação (1993, p. 26). Por iluminação, o autor se refere à produção de um novo mundo, transformação de significados capazes de produzir a cura de traumas e feridas (1993, p. 31). Taussig entende o trabalho de desintoxicação como necessário para ser possível respirar novamente dentro do espaço contaminado por uma experiência traumática. Se não é possível abolir o resíduo assombrante do terror, um trabalho com o fim de purificar as sequelas e as marcas deixadas é assumido como caminho possível para se reconstruir e continuar a vida.

possibilidades de reelaborá-las e significá-las. A seguir, destaco alguns recortes das falas dos enlutados de Neusa sobre o processamento de rituais de luto³⁷:

E, depois, é um momento tristíssimo do enterro, né? E eu fiquei muito devastada no enterro. Fiquei muito chocada no enterro. Eu fiquei muito impressionada como reunia psicanalistas de várias escolas de psicanálise. Olha, tinha analista de tudo quanto é escola, que é uma coisa muito rara de acontecer. O pessoal todo da saúde mental. E os pacientes dela, cara, totalmente devastados. Uma em especial lá que se agarrava ao caixão e gritava, que era uma paciente psicótica dela. Amigas que já tinham sido analisantes, ou que eram analisantes, muito devastadas, algumas que não foram para o enterro e outras que foram. O dia tava assim quando a gente levou ela... Eu fiquei meio chocada. Era um dia que tava, se não me engano, tava assim muito feio o tempo. E, ao mesmo tempo, tinha raios de luz entre as nuvens. Até parecia um dia assim meio sinistro e, ao mesmo tempo, meio importante. Parece que os deuses ali estavam recebendo a Neusa. Foi muita choradeira, foi muito sofrimento. Tava todo mundo muito chocado com o que tinha acontecido.

É interessante, na missa de sétimo dia dela – ela não era católica e tal, mas a Maria conseguiu um padre para fazer uma missa para ela, e a gente foi –, o padre falou, foi lindo a maneira como ele colocou isso para mim, “Vamos respeitar a Neusa, ela fez uma escolha”. A Maria é muito católica, então ela fez uma missa de sétimo dia pra Neusa, lá na Urca, a gente foi, os amigos foram, o momento do padre foi muito legal, é difícil ter um sermão bacana, eu acho que sermão sempre é uma tragédia geral, são raros os padres que têm a sensibilidade. E esse cara foi muito bacana, ele entendeu a Neusa, não sei se conhecia ela, mas entendeu, eu acho pelo menos. Foi muito chocante, muitos não entenderam, muitos não aceitaram, foi um baque. Eu não tô dizendo que para mim não foi, mas rapidamente eu mudei daquela tragédia de sábado, na semana seguinte já tava em outra, tentando entender, não fiquei de luto muito tempo não, e aí comecei a lembrar das coisas boas... Eu confesso que logo depois as coisas foram se ajeitando e eu fui tentar entender aquilo, porque eu lembro dela não com angústia, talvez ela me preparou pra isso, porque para mim era outra Neusa, talvez quem viveu mais a angústia dela tenha outra atitude, eu lembro das coisas boas e respeito o que aconteceu. Fiquei triste de não ter ela mais aqui, claro que eu queria ter ela, porque também todo mundo ficou muito saudoso. Mas nós fizemos uma coisa. Quando eu fui lá conversar com a Neusa para fazer a reforma, a Neusa queria trocar um quadro de lugar, e eu troquei os quadros dela. Ela queria que eu trocasse o quadro, queria botar uma gravura do Silvio Meireles. Aí nós fizemos isso. José levou um vinho Casa Silva, tomamos um vinho e penduramos o quadro que ela queria. Foi como um ritual. Agora eu já sabia que aquilo iria sumir tudo, o advogado quando entrou, que iam levar tudo embora, não iam dar valor. Uma pena aquilo ali, mas também coisas materiais vão embora.

Foi muito doloroso. Muito doloroso. Imagina também, né? E talvez parte do meu esquecimento, de não querer trazer na época tudo que ficou, tenha a ver com isso também. Que foi tão difícil, sabe? Foi muito difícil. Eu fiz um shivá. Não sei se você sabe o que é shivá. Shivá é o ritual judaico pra quando morre uma pessoa da família. E eu fiz aqui em casa o shivá. Simplesmente, fiquei muito comovida pelo evento. Realmente, foi uma semana, assim, de prostração. A Numa veio aqui, eu me lembro. Ela cantou. Cantou aqui. Não era um show. Algumas pessoas estavam. Foi um momento bem solene que a gente criou aqui. Foi muito chocante, muito sentimento. Eu me lembro que, quando uma amiga nossa em comum tomou posse na UFRJ, na celebração, eu falei assim: “Poxa, Neusinha ia tá muito feliz de tá aqui”. E ela falou uma coisa assim, que eu achei um pouco de um ressentimento: “Mas ela não quis estar aqui”. Realmente não quis. Sei lá se não quis, né? Mas eu acho que isso... Isso trouxe

³⁷ Nos trechos aqui dispostos, que são resultantes de entrevistas com amigos próximos de Neusa, por motivos de preservação dos depoentes, os nomes dos entrevistados foram ocultados.

muita raiva nas pessoas, dela ter feito, dela ter se matado. Trouxe muita dor. Muita... Assim, poxa. Isso me volta muito, que eu não era amiga suficiente. A impressão que deu é que ela tava muito desamparada, muito sozinha, de não conseguir dar a mão pra alguém. Foi surpreendente pra mim ela ter partido pro ato. Não esperava mesmo.

Eu me lembro bem da cena no dia lá no sábado. Nós ficamos muitas horas até o corpo ser retirado. Mas quando nós chegamos lá, já estava o carro do Corpo de Bombeiros, então eu acho que já havia sido há mais de uma hora e tudo mais, e nós ficamos lá. Eu me lembro bem de uma cena arrepiante de uma amiga negra dela. Quem é aquela menina? Psicanalista que chegou lá, furou os bloqueios todos, porque ficou o Corpo de Bombeiros, tava uma coisa arrepiante... E essa menina chegou perto do corpo e falou várias palavras em Iorubá. Falou assim “Não sei que, não sei que” tipo encomendando o corpo. Como se chegasse um padre. Se fosse um padre, que chegasse e visse um corpo que acabou de falecer, teria feito alguma coisa por exemplo, vamos supor, dar uma benção, abençoar ou fazer qualquer coisa, “Em nome do pai, do filho...”, qualquer coisa assim. E essa menina, que era uma psicanalista negra que eu nunca mais vi... Então, essa mulher ela furou assim o bloqueio – porque a gente tava todo mundo, tinha o corpo da Neusa, o carro do Corpo de Bombeiros, e botaram aquelas faixas, aqueles negócios, e ficava sempre um cara ali do Corpo de Bombeiros, um soldado, um oficial e tal. E essa menina, essa mulher, chegou e furou o bloqueio e foi lá e falou umas coisas assim bem alto. Tipo assim, encomendando o corpo, uma coisa que você deve falar.

Estes rituais visíveis e invisíveis, imponentes e miúdos, são agenciados e elaborados pelos enlutados no plano do ordinário para dar lugar para isto que devasta, choca, surpreende, que não se entende ou aceita, de tão impronunciável e doloroso. Inaugura-se, com esses rituais, não só uma ressimbolização da morte, mas as possibilidades de cura para esse lugar de devastação e sofrimento que ela constitui. Assim, as entidades e os deuses são convocados a reconfigurar espaços e tempos que, embora não consigam absorver a precipitação do horror que essa morte implanta, permitem o coabitar de zonas de horror e de sagrado, do terrível e do sublime, da destruição e da iluminação (TAUSSIG, 1993). Como aparece no clima do enterro retratado ao mesmo tempo como “sinistro” e “importante”, feio, mas com raios de luz, sombrio e iluminado. Também quando a amiga negra psicanalista, furando o bloqueio daquela atmosfera arrepiante, emerge com uma reza em iorubá, em benção e reconhecimento da passagem de Neusa para outro plano. Ou quando o canto solene de Numa Ciro, em um ritual de shivá, irrompe o momento em que a dor e o choque imperam, transformando-o em outra coisa. Ou mesmo quando seu amigo arquiteto, ao substituir um de seus quadros por outro, em concretização de seu último pedido, e ao abrir com um amigo o vinho que era o seu preferido, brindando à sua vida e memória, substitui também o lugar da “tragédia de sábado” pelas boas lembranças e assim se permite, ao invés do ressentimento, ficar saudoso.

Sobre a importância dos rituais para dar condições ao luto, Lacan nos faz refletir:

Os ritos são a intervenção maciça de todo jogo simbólico que clama a memória dos mortos. O trabalho de luto realiza-se no coletivo, na comunidade. É uma satisfação

dada ao que se produz de desordem em razão da insuficiência dos significantes para fazer face ao buraco criado na existência (LACAN, 1958-1959/2002 *apud* ROSA *et al.*, 2019, p. 96).

Outra forma de “fazer face ao buraco” é escrever “a dor aguda na ausência. No vazio. Nós também somos feitos de espaços em branco” como disse uma vez um pai que escreveu a perda de sua filha (FERRO, 2018). A seguir, trago alguns textos, em formato de cartas, desabafos e poemas, que foram comigo compartilhados e confidenciados por alguns dos amigos de Neusa, escritos nos dias que sucederam à sua partida.

Neusa is beautiful

Neusa Santos Souza morreu. Atirou-se da janela de seu lindo apartamento de Laranjeiras no Rio de Janeiro neste sábado 20 de dezembro de manhã no horário da feira que lotava a rua. Logo correu a notícia que uma “psicóloga de cor” havia caído da janela de seu apartamento. Ou teria ela se jogado? Ao escutar o rumor, Ana Cristina Figueiredo, em plena feira de seu bairro, correu para o edifício da Neusa e se deparou com a colega psicanalista estirada no chão ainda com vida. E logo após expirou. Seu bilhete de despedida não deixa dúvidas, como o de Torquato Neto – o autor de “adeus, vou para não voltar e onde quer que eu vá sei que vou sozinho”. Seu ato não foi realizado sob o efeito de nenhuma droga e nenhum Outro a empurrou janela abaixo. Neusa responsabilizou-se por seu ato na claridade do dia. Numa decisão sem volta. Matinal. E sobre isso não há o que dizer. Se a vida é a sucessão de atos falhos, em seu suicídio não houve falha. Foi uma escolha e, como tal, deve ser respeitada. É uma escolha ética do sujeito.

Para mim, sua perda é um terremoto no céu, uma rachadura no peito, um desastre na terra. Mas será o suicídio covardia, fuga, escapatória ou coragem, resolução, escolha assumida? Do ponto de vista ético, não posso retirar da Neusa – minha querida Neusinha – a dignidade de sua escolha, por mais que eu seja contrário a ela. Sem Deus, sem Diabo, sem Orixá ou Exu, sem um Outro divino a quem se entrega a decisão das horas da vida e da hora da morte, o sujeito é quem pode decidir. E preferir pontuar em vez de deixar o contingente mandar. Porque o sujeito não pode escolher a hora de seu ponto final? Sócrates o fez, Freud também. “Para mim, morrer e libertar-me de toda a pena e fastígio seria a melhor coisa”, teria dito o Filósofo antes de colocar um fim à sua vida, segundo Platão em sua Apologia a Sócrates. “Você me prometeu, disse Freud a seu médico Max Shur, não me abandonar quando minha hora tivesse chegado. Agora tudo é apenas tortura e não tem mais sentido”. Ao ver que seu médico aquiescia, disse-lhe então: Ich danke Ihnen.

Neusa, nos conhecemos desde a residência no IPUB, quando você estava recém-chegada da Bahia, e você nunca perdeu a Bahia.

Em quantos acontecimentos você deixou sua marca com sua delicadeza e firmeza, com sua beleza e rebeldia, com sua irreverência e alegria, com a sua risada e ironia! E levou esse estilo de puro brilho para a psicanálise, à qual dedicou a sua vida. Musa de Robert Castel, como você estava linda na festa no Nankim há um mês atrás! O longo atochando o corpo, o baton vermelho ressaltando os lábios, os cabelos espetando o ar – uma deusa de ébano afro-cubista! Seu livro *Tornar-se negro!* tornou-se uma referência. Lá você ousou mostrar como em nossa sociedade o ideal do negro é branco. E você sempre soube estar para-além da dicotomia de cor, do racismo segregativo e do significante discriminatório. Anteontem mesmo citei você. Sua transmissão da psicanálise, Neusinha, primava pela clareza da teoria e pela demonstração do fato clínico. A seu saber se agregava a filosofia e a literatura. Sua

clínica com psicóticos era exemplar. Basta pegar seu livro *Psicose: um estudo lacaniano* que vemos a brilhante articulação entre teoria e clínica. Este seu legado continuará a ser transmitido para todo aquele que, como você demonstrou, não recua diante do tratamento da psicose.

Neusinha querida, você certamente não ia querer ver sua morte escamoteada, falsificada, nem travestida de acidente, e muito menos diagnosticada com números da psiquiatria. Respeito-a como sujeito responsável pelos seus atos, sujeito de direito e sujeito de sua própria história: de sua vida e de sua morte. Você escolheu a identificação radical com o objeto a, que está fora da linguagem, que cai da janela do Outro: o excluído do sentido. Um meteoro que rasga o céu do entendimento. Como o real. Hoje, domingo dia 21, em seu enterro, subindo as escadas do cemitério São João Batista segurando as alças de seu caixão, de repente o sol se escondeu e o céu ficou nublado. Os trovões ressoaram. Uma vez. Outra vez. E mais uma vez. A natureza tocava seu réquiem. A terra e o céu se abriram para acolhê-la. A vida é que é trágica, a morte é fim. Ao pé de seu túmulo, eu choro. Ao pé de sua letra, me regozijo. Ao pé de seu ouvido, cochichos foram segredados! Ao pé de seu divã, muitos analisantes você ouviu e muitos analistas você formou! A psicanálise do Rio de Janeiro será para sempre marcada por seu estilo.

Um beijo, ----³⁸

Sobre Neusa

Conheci Neusa em 1987, quando freqüentei seu grupo de estudos e foi no aprendizado da psicanálise que se constituiu nosso laço de afeto. Não me tornei psicanalista, mas sempre a tive como minha mestra, com quem aprendi o que sei e o que me importa na psicanálise. Neusa sabia escutar minhas inquietações e não se furtava a me ajudar na procura da solução. Se o assunto era estudo, ela não era só de dar idéia: emprestava livros, escutava o que havia sido escrito, dizia o que estava bom e o que podia mudar. Sem nenhuma arrogância, seu reconhecimento imprimia o valor necessário ao que eu havia produzido. E, se o assunto não era estudo, se eu pedia um conselho, uma indicação de caminho, me acolhia com muito carinho. Durante todos esses anos nunca me faltou quando precisei de sua palavra.

Em sua dedicatória para mim, em seu livro *A psicose*, escreveu que era uma sorte poder partilhar aquele momento comigo. Relendo agora me emocionei, pois sempre achei que fosse minha a sorte de conhecê-la, e de por ela ser reconhecida. Procurei no dicionário os sentidos da palavra sorte e fiquei com aquele que diz “boa estrela”, “fortuna”, “felicidade” e então me aquietei: vi que ela estava correta ao sentir-se afortunada quando o produto do seu trabalho, sua fortuna, era distribuído entre os que a admiravam.

Fui principalmente sua aluna. Não estive entre seus pares intelectuais, e não fui sua amiga de confidências, mas vivemos juntas bons momentos, em que ela me surpreendeu. Na Copa do Mundo de 2002, assistindo ao jogo final em minha casa Neusa era a torcedora mais agitada e gritava ordens para os jogadores. Outra vez maravilhei-me com sua beleza única, e com seus passos de dança-afro parecia não haver mais ninguém no salão. Fomos vizinhas e a encontrava por acaso na rua. Às vezes muito alegre e receptiva, às vezes seca, com o semblante fechado. Humana, demasiadamente humana.

Manuel Bandeira escreveu:

Duas vezes se morre:

Primeiro na carne, depois no nome.

³⁸ Os nomes dos autores destes textos, escritos por três amigos e duas amigas de Neusa, foram omitidos como forma de preservá-los à exposição, diante do nível de intimidade e intensidade dos relatos.

A carne desaparece, o nome persiste mas
 Esvaziando-se de seu casto conteúdo
 – Tantos gestos, palavras, silêncios –
 Até que um dia sentimos,
 Com uma pancada de espanto (ou de remorso?)
 Que o nome querido já nos soa como os outros.

Apesar da beleza do poema, Bandeira não conheceu Neusa e não aprendeu com ela que o nome querido, uma vez inscrito na história, jamais soará como os outros, e que os gestos, palavras e silêncios de Neusa estarão sempre presentes em nós.

Tornar-se negra
(em lembrança à Neusa Santos)
 Morreu em 20 de dezembro de 2008
 Quem escreveu *Tornar-se negro*
 A notícia veio-me
 Pelo celular
 Estava eu em Copacabana
 Ouvindo samba bacana
 De qualidade...
 Quando recebi a notícia triste
 As lágrimas chegaram aos olhos
 Como chega pra nós a noite
 Quando o dia se vai...
 Foi-se Neusa Santos
 Guerreira anti-racista
 Mulher pioneira
 Com gentileza e firmeza
 De mulher negra
 Nos ensinou as entranhas do racismo...
 Foi-se feito pássaro
 Voou para um mundo
 Que ainda não conheci
 Deixou rastro de sabedoria
 E de luta...
 Sua presença permanecerá acesa
 Guiando gerações
 Que tomam na mão
 A difícil tarefa
 De abrir os caminhos
 Contra este mal
 Que existe pelo nome
 De discriminação.

À Neusa e aos amigos

Nunca me senti tão desorientada, tão só, tão triste diante da notícia da morte de Neusa. Só, não apenas porque, como vocês sabem, estou viajando, longe dos amigos – vim depois de anos rever minha terra natal, reencontrar e desencontrar as marcas longínquas que me constituíram, da família que resta e o nome de meu pai – mas pelo inassimilável do ato.

Sinto-me muito triste e só... Gostaria de compartilhar essa falta de amparo, de estar aí com vocês tentando recolher os cacos do gesto incompreensível pra mim, tentar simbolizar a escolha de nossa amiga, sua radicalidade irreversível... Por isso, mesmo longe, escrevo...

Da Neusa, quero ficar com as boas lembranças, da Neusa que conheci: alegre, risada solta, fiel amiga, coerente na sua radicalidade e escolhas, atenta e sutil ao outro, elegante nos gestos e no semblante, interlocutora inestimável das minhas inquietações, escolhas e mesmo dúvidas e impasses intelectuais. No meu cotidiano mais corriqueiro, Neusa estava presente: se ia ao cinema, procurava me informar com ela, um novo romance para ler, lá ia eu interrogá-la sobre as novidades, se procurava uma referência em algum autor, lá ia eu sondá-la... Essa Neusa, eu conheci. Passamos momentos infindáveis conversando ao léu, viajando, compartilhando os mais velhos preconceitos e as mais vagas divagações, afetos também: dúvidas, angústias, alegrias (e quantas alegrias!) e tristezas, inquietudes também... Não me lembro nem um só momento importante de minha vida que eu não tenha compartilhado ou pensado com e através de você. Domingo passado, como ia viajar jantamos juntas, com amigos aproveitando a comilança do natal antecipado que fizemos em família. Falei com ela no aeroporto, minutos antes de viajar, uma sensação estranha de despedida estava me agoniando...

Essa é a Neusa que conheci, conheço e que agradeço imensamente por ter a grande felicidade de conhecê-la, por nossos caminhos terem nos unido e propiciado inúmeros encontros intensos...

Ontem, entretanto, recebendo a notícia, percebi, o que já sabíamos, que somos múltiplos e que há outras Neusas, uma, sobretudo, que desconheço e que me escapou, escapa literalmente. Quando alguns amigos ligaram me comunicando a trágica notícia e me solicitando um contato, um conhecido de sua família, percebi subitamente, que não conhecia a Neusa. No impacto primeiro de grande indignação, dor e surpresa, constatei que desconhecemos o mais íntimo familiar. Eu, de fato, não a conhecia. Conhecia o tio Jorge, figura legendária, por narrativa, mito familiar, seus filhos, mãe Noca, seu pai verdadeiro tinha em imagem um homem distinto, alinhado, um quê de aristocracia... Eu, no entanto, não os conhecia, mãe Quenoca vi poucas vezes antes de falecer...

Dessa Neusa, eu só conhecia sua radicalidade, que constatei, nesse momento o quanto me era inassimilável, o quanto para mim é incompreensível, irredutível... Sei lá, inapreensível, sem perdão, porque sem lei, sem nem mesmo transgressão...

Neusa, minha comadre, amiga, com quem compartilhei o prazer do título de madrinha na espera da minha primogênita desejadíssima, Neusa das gargalhadas contagiantes, Neusa de tantos momentos vividos e desmentidos, Neusa dessa vez, confesso, você me escapou... Essa é a maior dor que sinto, não ter percebido os anúncios, sinais, traços dessa radicalidade, do seu desespero e ato... Gostaria muitíssimo, como o Super-homem, mudar o curso da história, para lhe encontrar e compartilhar as suas inquietudes de seu desespero, ou simplesmente, estar ao seu lado, só por estar... - já que não sou Super-homem e não tenho o dom, nem poder de mudar muitas coisas, muito menos o curso de sua história... Para mim seria confortante ouvir agora sua voz, suas escansões... Afinal, diria com você, com Clauze através de Nietzsche: “É tendo um caos dentro de si, que podemos dar luz a uma estrela bailarina”... Dessa voz, agora, resta-nos transformá-la em traço positivo, algo que possamos, ao menos, ter como imagem apreensível, para podermos, com a força e alegria que sempre possuiu, que possuímos, continuarmos com sua presença-ausente, como podemos, vivendo...

Resta-me a pergunta que sempre me inquietou: “existirmos, o que será que se destina?”

Resta-me ainda agradecer, sinceramente e com toda humildade, por ter te encontrado nos vais e vens de minha existência e, resta-me, *encore*, guardá-la como a pessoa mais singular no meu “infinito particular”.

Sempre sua eternamente, ----

A (r) riscado

Há riscado vermelho
 Bala traçante
 Risca a noite escura
 Noir um risco vermelho
 Sangue na veia, na via...
 Trova, trovão, um canto na noite sem encanto.
 Um riso, um risco, arrisco,
 Na noite úmida,
 A esperança se mostra risonha e fagueira!
 A espera lança um vazio repleto,
 O traçado se repete
 Mas nunca é o mesmo,
 No ar grita sem parar
 Um dia tudo pode mudar...
 Ou acabar!
 Sem murmúrio...
 Nem do mar,
 E sem amar.
 A certeza de uma escolha,
 Única. Em todos os sentidos e sem-sentidos.
 Escolha que não queremos,
 Mas que se impõe,
 Mas o que fazer?
 Talvez calar o grito que ecoou no ar,
 Surdo,
 Noir!

Em um primeiro plano, podemos observar que estes escritos nos comunicam sobre uma necessidade fundamental de expressão que se impõe diante da aspereza da experiência de perda de uma amiga próxima e querida. A reunião destes cinco textos nos diz menos sobre a predisposição em refletir ou escrever sobre a morte, do que a necessidade de comunicar, de alguma forma, sobre a marca provocada por esta morte e, sobretudo, sobre o desejo de restituição do espaço ocupado pela relação com “Neusinha”.

Nestas elaborações, aparece algumas vezes a palavra “escolha” como algo categórico para se interpretar o suicídio (“Foi uma escolha e, como tal, deve ser respeitada”; “a dignidade de sua escolha”; “É uma escolha ética do sujeito”; “tentar simbolizar a escolha de nossa amiga”; “A certeza de uma escolha”). A dimensão da escolha se apresenta a partir da necessidade de se reconhecer, neste ato, uma decisão sem ambiguidade e “sem volta”, e que, por isso mesmo, implica um sujeito. “O sujeito é quem pode decidir”, o sujeito é quem pode “escolher a hora de seu ponto final”. Neusa, sujeita de sua própria história, “de sua vida e de sua morte”. A questão da escolha aparece conectada à questão da responsabilidade, mas também à da ética. Sobre ética e responsabilidade pensou, uma vez, a própria Neusa:

Do lado da posição anti-ética o que se pode esperar é a servidão, a debilidade, a demissão do ato, a renúncia a realizar-se como sujeito. Do lado da posição ética toda

esperança é fútil, posto que desnecessária. A esperança, essa paixão quase triste, no que só ocorre sob um fundo de temor, nada tem a fazer aí. Do lado da posição ética o que se encontra é liberdade. Não a liberdade ideal, ilusão chamada livre arbítrio, mas a liberdade constituída pelo desejo, potência afetiva que nos determina enquanto sujeitos, determinação da qual, ao fazermos ato, somos sempre responsáveis (SANTOS SOUZA, 1994, p. 7).

A afirmativa do suicídio como uma escolha também está implicada na recusa ao enquadramento de Neusa como vítima, subsumido em determinadas narrativas que patologizam o seu ato, criticadas, implicitamente, no primeiro texto. Ao mesmo tempo, reflete a resistência em omitir a causa de sua morte, perceptível em formas de retratar o suicídio como um acidente ou infortúnio trágico. Por outro lado, optar pela via narrativa da escolha não pretende tornar mais palpável a capacidade de elaboração desta morte, pois não deixa de evocar a dimensão do que há de inassimilável (e talvez de inadmissível) nesta escolha. Reconhecer o seu ato como uma escolha não o torna mais compreensível nem menos perturbador. Aliás, é o fato de conter ali uma escolha que torna talvez a sua morte menos passível de apreensão: “A certeza de uma escolha. Única. Em todos os sentidos e sem-sentidos. Escolha que não queremos. Mas que se impõe”; “O quanto para mim é incompreensível, irreduzível... Sei lá, inapreensível, sem perdão, porque sem lei, sem nem mesmo transgressão”.

A imprevisão do suicídio e daquilo que dele se produz de angústia, também revela sobre a nossa incapacidade de encapsular o sujeito em uma coerência, o que é apenas uma projeção de nosso desejo de significar, decodificar, inteligir. Informa, como disse sua amiga, sobre algo que escapa no/do outro com quem nos relacionamos, referente a fragmentabilidade e complexidade constitutiva de todo sujeito. Trata-se das múltiplas Neusas que conhecemos e das que desconhecemos, de peças significativas de sua trajetória e subjetividade que permanecerão para nós secretas e intocadas, em um campo de contínuo mistério. A impossibilidade de assimilar tal ato também revela sobre feridas não cicatrizadas (e incicatrizáveis) ou dores impronunciáveis.

Podemos afirmar que todos os enunciados expostos neste subcapítulo comunicam sobre formas de se processar o luto. Retomando as questões que discuti anteriormente, o luto, em seu percurso permanente e inacabado de elaboração, tem, se não como fundamento, como efeito, a restituição do vínculo com a pessoa cuja perda é sentida. Formas de enunciar a morte ou de narrar a dor por ela produzida são uma das maneiras de reconstruir a conexão com a pessoa ausente e, ao mesmo tempo, de produzi-la como legitimamente memorável. No contexto analisado, há formas de elaboração do luto que estão conectadas às lembranças de Neusa enquanto pessoa, de seu lado demasiado humano. Mas também àquilo ao que ela representa

enquanto perda para aqueles que sobre ela escreveram e a ela dedicaram homenagens – seja entre os que a conheceram em vida, seja entre os que foram de uma forma menos tátil atravessados por sua existência. Trata-se de um rememoração daquilo que ela foi e transmitiu em vida, mas, sobretudo, um reconhecimento das inúmeras marcas por ela deixadas. Marcas presentes em seus grandes feitos, com suas fundamentais contribuições intelectuais, dentre elas o mais reverenciado *Tornar-se negro* (1983), ou através do seu lugar na psicanálise, considerada uma psicanalista de grande rigor teórico, mas com um traço de teimosia revolucionária – “A psicanálise do Rio de Janeiro será para sempre marcada por seu estilo”. Entretanto, tais marcas também se encontram nos detalhes, que estão no “cotidiano mais corriqueiro” e nos “encontros intensos”.

Detalhes que fazem de Neusa essa “pessoa mais singular” e inesquecível, aqui compartilhados pelas vozes ecoadas em palavras entre dor e boas lembranças. São as marcas dos “momentos felizes” que querem se manter vivos, enquanto lembrados e relembrados, para que não se façam esquecer aquela presença, aquela rebeldia, aquela elegância, aquela sensibilidade, aquela inquietude, aquela voz, aquele gesto, aquele cabelo, aquela beleza, aquela dança, aquela risada... Rememorar e narrar esses detalhes de Neusinha diz menos sobre o reconhecimento de um grande legado, que, com toda certeza, será transmitido por gerações, do que sobre a possibilidade encontrada de se continuar no vazio de sua presença-ausência. “Continuar: verbo da vida”³⁹ escreveu um dia Neusa Santos, em um de seus mais íntimos desabafos. Resta-nos, portanto, continuar a/na vida, mas não sem deixar de carregar essas tantas marcas que Neusa Santos Souza e, também, Neusinha nos imprimiram, e guardá-las em reverência a seu enorme legado e como pequenas fortunas em “nosso infinito particular”.

1.2 Entre silêncios, denúncias e processos de enlutamento

O suicídio é uma das principais causas de morte no mundo, com 1 milhão de óbitos anuais por esse evento. Isso equivale a dizimar a população de Salvador em um

³⁹ Em outra passagem, Neusa também escreveu: “Diante da precipitação da angústia, que transborda a experiência como ato, ela nos convida a continuar! Continuar, continuar a trabalhar... continuar a caminhar...continuar a levar as coisas adiante... para além do limite da angústia... continuar no sentido de fazer a cada análise uma aventura única... para que ela possa se chamar experiência analítica” (SANTOS SOUZA, 2005, p. 27-28). E em outro texto (“Angústia e objeto a, a partir do Seminário 10, de Lacan”), há a mesma ideia presente: “Diante do *acting out* a tarefa do analista é a de conjugar o verbo continuar: continuar a trabalhar, continuar a analisar, continuar a operar com palavras e silêncios, continuar a lidar com o impossível de suportar. O impossível de suportar, na clínica analítica, tem um nome: é o real. E o real, todos sabemos, é o registro próprio do objeto a esse objeto que provoca angústia e faz a miséria do sujeito” (SANTOS SOUZA, 2008).

período de três anos ou a de São Paulo em 10 anos. Com mortalidade mundial de 16 óbitos por 100.000 habitantes, o suicídio torna-se um importante problema de saúde pública, apresentando tendência ao crescimento nas próximas décadas (MACHADO & SANTOS, 2015).

O suicídio constitui-se em um grave problema de saúde pública, em especial por seu crescimento entre a população mais jovem. Dados da Organização Mundial da Saúde (OMS) mostram que, no ano 2000, aproximadamente 1 milhão de pessoas morreu por suicídio no mundo, o que representa uma morte a cada 40 segundos. Apesar de o Brasil apresentar uma taxa geral de suicídio considerada baixa numa escala mundial (71º lugar quando comparado a outros países), o país ocupa o 9º lugar na lista de países líderes em termos totais de mortes por suicídio (MACENTE & ZANDONADE, 2010, p. 174).

Fenômeno da atualidade e problema de saúde pública, o suicídio foi o responsável pela morte de 9.328 pessoas, em 2008, no Brasil, posicionando o país em oitavo lugar no ranking de mortes por suicídio em números absolutos (WASELFISZ, 2014 *apud* FUKUMITSU & KOVÁCS, 2015, p. 42).

Os dados acima apresentam a morte por suicídio como um problema de saúde pública relevante mundialmente, colocando o Brasil em oitavo lugar no ranking internacional de países líderes em números absolutos de óbitos por suicídio. É proeminente destacar que apenas o Sudeste reúne metade dos registros de suicídios no país, ainda que haja que considerar o advento da subnotificação como algo que impede a precisão dos dados e que limita as pesquisas sobre este tipo de mortalidade⁴⁰ (MACENTE & ZANDONADE, 2010). Curiosamente, as pesquisas (WASELFISZ, 2014) mencionam o ano de 2008 como um ano de expressivo crescimento do número de pessoas que se suicidaram no Brasil, reposicionando o país estatisticamente no ranking internacional. Sendo o Rio de Janeiro (Sudeste) e o ano de 2008 – ambos que revelam números expressivos e em ascensão do registro de óbitos por suicídio no país – os recortes espacial e temporal que situam o suicídio de Neusa Santos Souza, podemos discernir que os dados revelam uma não excepcionalidade estatística desta forma de morte no mesmo contexto em que o episódio singular que aqui abordamos se localiza. No entanto, a excepcionalidade se encontra não no plano estatístico, mas na forma como cada enlutado recebe, opera e maneja esta forma de morte de uma pessoa querida e amada. Para os enlutados por suicídio a morte de si é excepcional e impactante. “Quer dizer, o suicídio dói um pouco diferente de qualquer outra morte”, diz Adélia Azevedo, uma de minhas interlocutoras.

No artigo “O luto por suicídio” (2015), Karina Fukumitsu e Maria Julia Kovács dissertam que a morte por suicídio pode deixar, ao enlutado, sentimentos de perplexidade,

⁴⁰ Segundo Volpe *et al.* (2006), os dados referentes à mortalidade por suicídio não refletem a realidade das mortes, e o principal motivo das subnotificações é o próprio caráter estigmatizante da morte, mediado por fatores religiosos e morais, que levam à utilização de “eufemismos”, como “morte acidental” ou “causa indeterminada”, nos registros de morte, o que impede a quantificação dos óbitos por suicídio.

desamparo e abandono. As peculiaridades do luto por suicídio produzem a necessidade de explicações pela morte escancarada (KOVÁCS, 2003), abrupta, disruptiva e inesperada. Os enlutados buscam assim significá-la de alguma forma, encontrar lugar e sentido para ela, mobilizando constantemente interrogações:

“Por que ela [pessoa] fez isso [referindo-se ao suicídio]?”; “Ela não pensou em quem ficou?”; “A pessoa se foi. E nós?”; “Como ela foi capaz de fazer isso comigo?”; “Será que ela me amava?”; “Por que não evitei que isso acontecesse?”; “Será que eu mereço?”. Questões que não têm respostas fáceis ou elucidativas e que o enlutado tenta compreender ou responder para que sua vida possa continuar (FUKUMITSU & KOVÁCS, 2015, p. 42).

No meu campo de pesquisa, diferentes narrativas emergiram em torno do episódio do suicídio de Neusa, que suscitou inúmeras questões: O que levou a uma psicanalista “bem-sucedida” a se suicidar? Como não foi possível prever tal morte? Como não se percebeu sua angústia, sofrimento ou desespero? De que forma sua morte se comunica com a de outros intelectuais negros ou com a de outras mulheres negras? O que nos faltou para acolher esta mulher negra e evitar a sua decisão de interromper a vida? Como podemos interpretar sua escolha? Quais os possíveis motivos que levaram ela a “passar ao ato”? O que a atormentava tanto? O que podemos fazer agora diante dessa perda irreparável? De que maneira podemos honrar o seu legado e manter viva a sua memória?⁴¹.

As principais interrogações, que emergem no interior do círculo de seus amigos próximos, se refere à impossibilidade de antever o suicídio de Neusa e da sensação de impotência por não podido interrompê-lo. “Quer dizer, com essa lástima: como é que eu não pude, como que eu não pude notar, como eu não pude detectar, perceber na sexta-feira que ela estava meio que se despedindo?”, diz uma amiga íntima de Neusa, que a encontrou na noite anterior à sua morte. Para tentar compreender e dar lugar ao que é percebido como imprevisível, inexplicável e enigmático, por parte de sua comunidade afetiva, surgem inúmeras especulações:

Muita coisa eu vim saber da Neusa depois que ela se suicidou. Então, quando houve essa mudança, eu não reparei nada. Assim, eu percebi que era muito diferente realmente o ambiente que ela se mudou, mas, assim, as pessoas mudam. Ela teve uma trajetória talvez... Tinha todo esse estilo de vestir que era bem-marcado nela. E, talvez, o novo ambiente se adequasse mais ao que ela tava se assumindo. Primeiro, na vestimenta e, depois, no seu ambiente. Não sei. Mas eu não dava uma conotação negativa pra essa mudança. Afinal de contas, ela que estava escolhendo as coisas. Não

⁴¹ Não se objetiva aqui responder a tais questões, apenas apresentá-las no intuito de chamar atenção para as inquietações, reflexões e categorias que emergem sobre este episódio, observadas na pesquisa, procurando a possibilidade de se apresentar as interpretações existentes sobre este evento sem, no entanto, apontar uma significação final e definitiva sobre esta morte.

percebi dessa maneira. Eu sei que, próximo ao suicídio, ela deu sinais de que não tava bem. Eu procurava estar próxima dela, mas, novamente, ela sempre esquivava, não querendo essa proximidade. É, eu sabia que ela não tava bem, mas não sabia que ela teria esse impulso tão violento. E sempre fiquei na dúvida, né? Qual seria a razão? O racismo? Ela teria sido diagnosticada com câncer?

E a Neusa sempre foi muito radical. Um ato radical, né? Que ela não suportou se ver, acho, nessa posição enfraquecida. Nessa posição de demandar o outro. Ela era muito mais demandada do que demandava ao outro. Ela seria incapaz de ligar pra uma amiga e dizer que ela não estava bem, pra dormir na casa dela. Parece, assim, tem um momento dela no Humaitá, depois o momento dela em Laranjeiras no apartamento pequeno, depois, tem um corte aí, o movimento dela lá na General Glicério. Já desfrutando de tudo que ela tinha produzido, do reconhecimento... O que faz o gatilho inverter, dela entrar nessa crise, sei lá, será que tem a ver com um apartamento novo? Essa mudança tão radical que ela não se via mais ali, não se reconhecia? Mas ela realmente deu um basta. Não pagou esse preço. E não pensou em absolutamente nada.

Ela não deixava nenhum indício de que iria se matar. O que ela deixou muito claro é que ela tava muito desesperada. Ela tava muito afetada, eu acho que pela própria análise que ela tinha resolvido retomar. Quer dizer, tendo revisitado todas essas questões de origem, todas essas questões familiares... Que pontos foram tocados e que ela certamente não aguentou?

Esse livro dela da angústia foi um dos últimos que ela publicou. Eu acho que foi o último. Inclusive, é uma questão pra mim. Cada vez que eu leio eu sofro muito, porque eu acho que ela tá falando dela mesma, desse momento, que ela não aguenta mais. E eu imaginei aquela angústia de um final de análise, sabe? Que a gente passa por uma angústia de um vazio... Mas isso era uma imaginação minha, que ela tava falando pra mim de outras questões que eu não sei o que é... Eu, até hoje, não sei. É que a gente fica se perguntando. “Como que eu não percebi?”. Sabe, a gente se pergunta isso tudo. Mas ela tava muito magrinha, muito magrinha. Achei ela muito magrinha. Quer dizer, a gente se abraçava muito. Mas, assim, eu até hoje tenho uma interrogação enorme de o que que tava passando com ela... de tão insuportável.

Ela não mostrava pra gente que tinha essa solidão. Quem falou isso foi a empregada dela. Porque minha mulher foi na delegacia resolver umas coisas de um bilhete que ela deixou pros amigos. Que é ela pedindo perdão aos amigos, mas que ela não suportou. “Não consegui, não posso continuar mais”. Eu corro o risco de misturar com aquele bilhete do Torquato Neto, eu posso tá confundindo. Não, eu lembro. “Eu peço desculpas, peço perdão, mas eu não consigo ir adiante”, uma coisa assim. Aí falava “Cuidem bem da fulaninha”, que era a gatinha. E eu arrumei ela no caixão. Porque ela veio do IML para o apartamento... E eu botei nela colar, eu botei batom... E conversei muito com a empregada. A empregada disse pra nós: “Dona Neusa era muito sozinha. Ela tinha vocês todos, mas cada um ia pra sua casa e ela ficava só. Ela não tinha ninguém”. Uma coisa assim, como se ela tivesse um peso nesse sentido. E que foi insuportável, de certa forma. Porque claro que foi insuportável. Então ela dizia: “Dona Neuza, seus amigos lhe adoram. Você é tão amada, você se dá tanto com eles. Conte o que você tá passando, o que a senhora tá passando pra eles. Conte pra uma amiga sua”. Ela não contava. A gente chegava, ela dava aquelas gargalhadas, aquele riso dela que era único.

A partir destes trechos de entrevista, reconhecemos que explicações das mais diversas brotam enquanto elucubrações sobre as motivações do suicídio não antevisto. Estas acima são algumas das narrativas explicativas que se constroem sobre a morte de Neusa, as quais não vamos aqui nem confirmar nem confrontar. Ainda que essa morte se apresentasse como imprevisível, muitos amigos assumem que havia sinais que Neusa “não estava bem”, embora

isso não necessariamente aponte para a possibilidade de antecipação do que poderia vir a acontecer. Junto à contestação da imprevisibilidade do suicídio, é comum despertar, ao enlutado, um sentimento de “autofracasso” e autoacusação, diante da sensação impotente de não ter podido perceber ou intervir no sofrimento de quem decidiu interromper a vida (FUKUMITSU & KOVÁCS, 2015). Assim, “a maioria dos enlutados apresenta a culpa como um dos aspectos mais dilacerantes na elaboração desta modalidade de perda. A culpa pode funcionar como verdadeira tortura, pois traz a ideia de que a pessoa que vive o luto poderia ter feito alguma coisa para que o suicídio fosse evitado” (FUKUMITSU & KOVÁCS, 2015, p. 44).

Sabe o que é também? Eu acho que passa uma coisa assim: se nenhum de nós percebemos, será que isso não passa uma certa... culpa? Não é culpa, nós não somos culpados nesse fato, mas, por que que eu não percebi? Por que que eu não... Sabe?

Eu gostava muito dela, a admirava, tinha em alta conta suas opiniões e nunca me passou pela cabeça que o desfecho da sua vida fosse do jeito que foi. As gargalhadas, as opiniões lúcidas e sutis, não me deixavam ver que algo não ia bem. Com a sua morte me senti como muitos de nós: espantada, depois traída, depois culpada por não ter percebido que ela não estava bem, mesmo se eu já não vivesse no Rio. Eu acho que isso enganou muita gente e assim eu não a via no último ano, mas pegou todo mundo de surpresa. Ninguém imaginava. Eu acho que ninguém imaginava. Tem pessoas que têm uma vida muito conturbada, que não conseguem se engajar nas coisas que você pensa, “Bom, realmente, uma pessoa que tem visivelmente dificuldades”. Não era o caso dela, não era. Por outro lado, fica difícil você achar que a pessoa não estava atravessando uma crise, mesmo que fosse ela, sem dar notícia externa disso, sempre dá alguma. Por isso que a gente se culpa. Mas assim, fica meio difícil de entender, de entender que a pessoa toma uma decisão dessa assim de cara limpa. Porque é uma decisão muito difícil de tomar, uma decisão muito difícil. Ou a pessoa toma num momento de desespero ou toma num ato de uma coragem desmedida, enfim.

Porque é isso, né? “Como que eu não vi”. Então, pode ser perfeitamente que ela tava dissimulando e tava já decidida. Não foi possível realmente intervir. Isso provoca muita reação nas pessoas que sobrevivem, ou de raiva ou de culpa. Na época, eu voltei a ler “O Médico e o Monstro”. O Estranho Caso do Dr. Jekyll e Mr. Hyde. É do Stevenson. Foi um conto que me marcou muito na adolescência, e eu voltei a ler pra ver se era isso mesmo. E, realmente, continuou sendo impactante. Eu cheguei a conversar com ela sobre isso. Até o próprio nome, né? Dr. Je-kyll. Je kill. Eu mato. E Mr. Hyde, que é a parte sombria dessa mesma pessoa. E, no final, um mata o outro. Ou seja, o cara se suicida, ele é a mesma pessoa. E, assim, eu me lembro que a gente fez uma discussão teórica sobre isso. Não me lembro se ela tinha lido ou não. Sobre esse suicídio, quem é que vence? Mesmo matando ele mesmo. Entende o paradoxo da coisa? Quem mata é o médico. Ele se vê nessa situação, de que ele tá aprontando todas. Ele se mata, mas, na verdade, ele ganha também ao mesmo tempo que ele se mata. E aí eu fiquei assim: “Gente, será que eu fiquei dando sugestão pra essa mulher?”. Não, né? Pois é, mas, assim, eu acho que a gente fica se culpando... Não é incomum isso acontecer. “O que a gente fez? O que a gente poderia ter feito? O que a gente não fez?”.

É engraçado, eu sinto muita culpa em relação a ela. Porque ela era de fato muito minha amiga e eu não percebi que ela tava sofrendo daquele jeito, a ponto de ela tirar a vida dela. E eu me lembro que eu tava em Brasília e ela me ligou dizendo que ela tinha tido

uma depressão muito forte mas estava bem. Eu nunca fui uma pessoa que tinha muita grana, então não tinha muita possibilidade de locomoção, “Ah vou pro Rio de Janeiro”, não era assim. Mas eu me lembro que ela me disse: “Não, agora eu estou bem”. Então, eu acreditei que ela estivesse bem, você tá entendendo? Mas, eu não disse, assim: “Eu vou praí ficar com você”. Mas eu podia ter dito. Mas ela só me ligou para dizer que ela tinha passado por um momento muito ruim, e que ela já tava bem, e eu tava em Brasília e não era tão fácil assim com criança e tava na casa da minha mãe e tal... E eu não fui, não fui pra lá. Eu me sinto culpada de não ter feito isso, na época, não me toquei, não percebi que era tão terrível assim.

Eu estou entre essas pessoas que lamenta muito, porque, logo depois que eu me encontrei com ela, logo mesmo, ela se suicidou, então eu fiquei pensando: “Meu deus, como que eu não percebi!?”. Mas eu não tinha toda essa intimidade também com ela, em questões tão pessoais, mas eu fiquei com essa sensação de impotência, né? Eu poderia ter feito alguma coisa e não fiz. Não sei. Frente ao suicídio, a gente reage dessa forma.

E teve um momento que eu fiz contato com a Neusa e queria que ela viesse no PENESB⁴², para ela participar conosco. Achei que era importante que ela tivesse. Eu senti necessidade de me aproximar dela pra, pelo menos, sabendo que ela estava num ambiente muito difícil, que ela precisava de amigos. E eu precisava me aproximar dela e dar a ela a minha mão amiga, se eu não pudesse fazer mais nada, então, “Vem conosco”. Porque eu me sinto, por exemplo, em um ambiente privilegiado que é a educação, onde, com frequência, nós somos gratificados pelo êxito do nosso trabalho. Mas eu pensava: “Que gratificação tem a Neusa Santos Souza trabalhando em um ambiente da loucura?”. Então, ela precisa de amigos, e eu a convidei para uma aproximação, para um evento, como uma forma de aproximação. Mas ela já tinha renunciado a continuar a fazer pesquisas sobre o negro. Mas eu queria dizer para ela: “Não, você precisa permanecer”. Mas ela se negou, não quis vir se apresentar no evento do PENESB. Eu me senti um tanto frustrada. E quando, na manhã seguinte em que ela se atirou do prédio onde ela residia, eu tendia um pouco a ter um sentimento de culpa que felizmente eu superei, mas eu pensei: “Quem sabe, se eu tivesse forçado a minha aproximação à Neusa, a gente podia juntos ter evitado essa ocorrência que foi tão dramática para todos nós?”. Mas enfim, ela escreveu uma carta que você deve ter conhecimento, pedindo desculpas pra nós, mas ela resolveu realmente terminar a vida terrena dela, que eu, tão espiritualista, acredito que ela continua a existir espiritualmente.

Eu nunca vi, nessa radicalidade, eu acho que tem a ver... eu acho que ali faltou uma continuidade de conversa. Eu me sinto às vezes culpado, porque a minha vida, eu sempre tomei conta de família, do meu investimento profissional. Então eu tinha compromisso profissional, eu tinha compromissos familiares, e tinha meu compromisso político; então meu tempo de vida social era muito restrito, muito limitado. E, várias vezes, ela cobrava de mim uma conversa. Eu me lembro que, antes de ela morrer, eu a encontrei em uma padaria em Laranjeiras, na Rua das Laranjeiras. Pô, foi um encontro muito afetivo, ela morava na General Glicério, e eu tava indo numa padaria e passei por ali. Pô, foi um abraço inesquecível! Foi um abraço tão gostoso que nos demos. E conversamos à beça na padaria, e ela falou: “Porra, você tem que me procurar, nós temos que nos procurar!”. Frisou isso pra cacete, e eu não consegui procurá-la, me envolvi com uma porrada de coisas. Pouquíssimos meses depois, ela se suicida... E eu senti uma certa angústia dela, de querer voltar a se encontrar, e a gente não se via há uns 10 anos. Aquele encontro foi um encontro. Eu fiquei 6 anos nos Estados Unidos, já não a via antes disso, então bota mais de 10 anos aí que a gente não se via... Então, foi muito efusivo e ao mesmo tempo ela muito carente, querendo conversar... Eu não consegui conversar com ela, e isso não foi uma coisa simples pra mim, tanto que eu chorei muito quando... Mesmo tão distante dela, eu fui lá no cemitério. Porra, foi assim, foi um luto pesado pra mim né? Porque eu não

⁴² Programa de Educação sobre Negros na Sociedade Brasileira (UFF).

consegui encontrar aquela brecha ali pra ela. E é engraçado, eu cheguei lá no cemitério e, porra, não tinha negros. Eu era um dos únicos ali, e eu: “Caralho, não tem preto aqui nessa porra cara!”. E eu fiquei tão mal, que eu vim embora. Fui lá, falei com ela e vim embora. Falei: “Porra, não tem um preto aqui, cara”. Quer dizer, tinha umas duas ou três pessoas lá, e o cemitério cheio de gente, eu fiquei muito... E aí eu lembrei dessa coisa de ela querer falar comigo. Pô, aí você não recupera mais, aí ficou mais foda. Quando eu soube da morte eu fiquei abalado com isso, que eu não tinha conseguido... Mas não foi muito tempo não, foi uma coisa assim de 1 mês, foi uma coisa muito rápida. Eu encontrei na padaria e foi 1 mês depois. Ela tava precisando falar né? Ela não tinha com quem falar, e eu era muito aquele passado dela né pô. O passado nosso, o tópico juvenil, flertante. É, pô, era a juventude bonita, iluminada pra cacete que a gente era, romântica... E uma das coisas que eu tinha até esquecido, foi uma das coisas que me chocou quando eu cheguei lá e falei: “Caramba, não vi preto cara”. Eles podem ter ido depois da minha presença lá, ou antes, mas de toda forma, ninguém ficava, os pretos não permaneciam pô. Esse foi um sentimento de ausência muito grande, dessas pessoas pretas que participaram da vida dela e não estavam ali presentes.

É possível mapear, através destes trechos, algumas formas variadas pelas quais uma grande medida de autorresponsabilização vaza e contamina o luto pela morte de Neusa. As razões construídas para esse sentimento indesejado de culpa são inúmeras, desconexas e aleatórias, e por isso mesmo violentas aos enlutados. Talvez a mais significativa seja a culpa que provém de uma ideia de o/a amigo/a não ter insistido em uma busca por proximidade e na possibilidade de oferecer apoio à amiga, embora Neusa seja descrita como aquela que se esquivava das ofertas de ajuda e de escuta à sua vulnerabilidade.

Aqui, os três últimos depoimentos merecem destaque, pois, ao provir de três pessoas negras, anunciam uma forma de metabolizar a culpa bastante particular, que talvez atribua um peso e significado diferentes para a afirmação “Eu poderia ter feito alguma coisa e não fiz”. É como se pudessem antever uma dimensão do sofrimento ou da solidão, que poderia estar a acometendo, pela via da identificação: “Ela devia estar se sentindo assim neste ambiente, porque assim eu me sinto”. Mas que ambiente seria esse? “Um ambiente privilegiado [...] onde, com frequência, nós somos gratificados pelo êxito do nosso trabalho”. Este pode significar tanto o ambiente acadêmico quanto o psicanalítico, ambos ambientes embranquecidos. Ou seja, esses interlocutores negros constroem, com Neusa, um lugar de identificação com a posição subjetiva vivida pelo/a negro/a no percurso de ascensão social. Há um tanto de *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* nesta afirmação, embora sobre esta obra e suas “vicissitudes” nos preocuparemos mais à frente um pouco. Agora nos cabe prestar atenção aos significados que “dar a ela a minha mão amiga”, “Vem conosco” e “você precisa permanecer” assumem na narrativa. A primeira revela uma intenção clara de estender uma mão amiga **negra** – uma mulher negra oferecendo suporte e amparo à outra mulher negra –, enquanto a segunda sentença parece omitir, em seu final, o significante

“negros”: Vem conosco, **negros**. O que leva a última poder querer significar: Você precisa permanecer **entre nós**.

De forma semelhante, a afirmação “Ela não tinha com quem falar” – que não é obviamente uma afirmação literal, já que, como sabemos, o círculo de amizade de Neusa era vasto e muito presente em sua vida – parece querer expressar que ela não tinha por perto ninguém com escuta para uma forma particular de angústia, atribuída à posição de uma mulher negra em um ambiente branco e economicamente privilegiado, que vai se precipitar na constatação da ausência de pessoas pretas no velório. O que me lembra a fala da professora e ativista negra Janete Ribeiro, no evento “Psicologia, Racismo e o Legado de Neusa Santos Souza”, em 2018:

Retorno ao cemitério, onde contamos poucos e poucas negras e negros. Sim, fui com Azoilda [Loretto Trindade], na despedida de Neusa, no cemitério São João Batista, na manhã tarde do dia seguinte, 21 de dezembro. [...] Isso me traz novos questionamentos à sensação que carregávamos, na ausência do movimento negro na despedida daquela que tanto nos ensinou sobre nossas vicissitudes, de nos constituirmos como uma comunidade negra colaborativa e acolhedora. Revisito os impactos causados em nós e o quão significativo foi nos projetarmos na solidão que vivenciamos aquele dia e nos que se seguiram. [...] Como assim essa mulher, que cujo livro tanto no influenciou, como assim, na sua despedida, nós não estávamos lá representadas? Que solidão é essa? Que que foi que aconteceu nesse dia 20? (Janete Ribeiro, Universidade Federal Fluminense, dezembro de 2018).

Vale lembrar que Neusa, em sua juventude, viveu um período de efervescência política, quando esteve ativa na luta democrática e na militância antirracista, cercada por uma coletividade negra que buscava construir uma consciência racial e afirmar a identidade de negritude. Para o autor do depoimento anterior, Neusa procurava, naquele reencontro com ele, uma brisa dessa juventude militante que compartilharam juntos: flertante, bonita, romântica, iluminada pra cacete [*sic*].

Nestes casos, a devastação face à notícia do suicídio se deve menos à impossibilidade de antecipar o suicídio, e mais à construção de uma interpretação que permite a sensação de que a morte poderia ter sido impedida através de esforços anteriores de aproximação e de construção de vínculo. Uma interpretação que define que, via identificação, mediada pelo marcador racial e pela posição neste ambiente de profissões “embranquecidas”, seria possível prever o sofrimento ou a solidão de Neusa. Nesse sentido, quando digo que há um peso diferente para “Eu poderia ter feito alguma coisa e não fiz”, é que esta afirmação se torna mais violenta quando se atribui e se reconhece que se sabia de algo ou que existia uma escuta para algo, que talvez seus amigos brancos mais próximos sequer dimensionassem, mas que, apesar disso, nada

foi feito para mudar esta rota “previsível”. É um chamado para autorresponsabilização e, ao mesmo tempo, para uma crítica que se direciona aos outros amigos negros, visível na fala do interlocutor: “os pretos não permaneciam pô. Esse foi um sentimento de ausência muito grande, dessas pessoas pretas que participaram da vida dela e não estavam ali presentes”. O que, de certa forma, apaga a agência de Neusa, tanto em relação ao próprio suicídio, mas, sobretudo, em respeito aos passos que ela dá, em sua trajetória, que refletem esse seu isolamento frente à comunidade negra: a exemplo, sua decisão em se afastar da militância negra e dos círculos sociais que esta luta proporcionava ou de não dar continuidade aos estudos sobre racismo, como se expressa na sua recusa em aceitar o convite para se apresentar no evento do PENESB.

Em outros casos aqui observados, não ter reconhecido os sinais de antecipação ao suicídio é a mais evidente forma que configura a autoacusação dos enlutados. O tormento em torno da ideia de “como eu não percebi?” (e a partir dela, a pergunta: “o que eu poderia ter feito para evitar?”) fala da particularidade do luto por suicídio (FUKUMITSU & KOVÁCS, 2015), mas também evoca algo sobre a forma como Neusa é descrita e reconhecida por essas pessoas. Vemos isto através dos adjetivos que aparecem, nas narrativas, como antagônicos a uma pessoa suicida, como a própria alegria simbolizada pela sua risada, grifada por tantos como sua marca maior.

O riso dela era contagiante, né? Assim, ela dava esse bom humor, essa gargalhada... É, ficou ecoando até agora, né? Foi bom. Foi bom. Isso é uma coisa boa, acho. De lembrar... Essa coisa assim de gostar da vida, ela tava sempre pronta pra uma proposta, pra uma coisa nova, o que surgiu, qual filme, qual é, aonde é que a gente vai... Superatenta, né? Ligada na vida. Não mostrava que ela tinha tristeza, pelo menos, ela não queria mostrar, ela escondia bem. Ela era muito da vida (Carole Rabacov, 2023).

Outros adjetivos ressurgem para contrastar a “Neusa que era muito da vida” da “Neusa que se mata”. “A pessoa da Neusinha era **exuberante**, então a gente não imaginava que ia acontecer isso, embora a gente soubesse que ela estava deprimida” diz Graça (2021), sua amiga desde a época em que ela se mudou para o Rio de Janeiro, nos anos 1970. Tal afirmação indica menos a ideia de que não foi possível perceber os sinais que a amiga poderia estar manifestando e mais a impossibilidade de conectar a Neusa que conheciam com uma Neusa capaz de cometer um ato radical de suicídio. Por outro lado, há pessoas que relacionam justamente essa dimensão de radicalidade a uma característica de Neusa, talvez a sua característica prima: “Neusa era muito autêntica, ela era o radicalismo dela em relação a tudo” (Mauro Rabavoc, 2023).

Ela tinha uma marca muito forte, pessoal. Era uma pessoa muito comprometida com seus próprios pensamentos, com seus ideais. Eu me lembro que, quando fiquei sabendo, logo no dia que ela tinha cometido suicídio... É claro que isso impacta a gente, mas eu pensei que era uma coisa que, enfim, fazia sentido com a coerência e a radicalidade da Neusa. Era uma época que eu não estava tão próximo dela, não sabia que ela estava passando por um momento de depressão, depois falaram que ela não tava legal. Mas eu pensei que era uma coisa que não era inusitada de uma pessoa que ia às últimas consequências em relação àquilo que ela acreditava. Mesmo que fosse essa decisão tão extrema. Então, eu acho que isso marcou todo mundo. Uma pessoa que realmente não cedia a compromissos fáceis, a acordos ligeiros, superficiais, sempre muito firme na sua... Por isso que não participava de sociedade de psicanálise, essas coisas, onde você acaba fazendo muitos arranjos que são de outra natureza. Acho que essa coerência dela, essa consistência, era uma coisa muito marcante. Acho que, não à toa, ela tinha tanta gente em volta dela, era tão querida. Tanta gente que, assim, a admirava e gostava de estar perto dela. Não posso falar mais, porque seria leviano da minha parte, eu não estava acompanhando. Mas não foi uma coisa que me pareceu não combinar com o jeito dela. É, me surpreendeu, porque sempre surpreende, mas não foi uma coisa que: “Ah, jamais imaginaria que tal pessoa teria esse gesto”. Achei que era um gesto coerente com o jeito dela, decidido, firme (Octavio Serpa, 2023).

Nas narrativas sobre a sua radicalidade, vão vazando o reconhecimento sobre um aspecto de coragem que o ato do suicídio pressupõe e informa sobre quem o comete. Mescladas às afirmações de culpa ou de espanto, se reorganizam falas que contém um sentido de admiração, em que a radicalidade e a coragem estão conectadas, vinculando-as a uma certa ideia de que a morte de si revela algo sobre quem a realiza: uma pessoa radicalmente comprometida com seus próprios ideais. Algo relacionado ao que pensam o psicanalista Bruno Bettelheim e o filósofo Gilles Deleuze sobre os suicídios, “que parecem decorrer não do desespero, mas da ‘coragem de levar às últimas consequências seus princípios de vida’” (IANNINI, *et al.* 2019, p. 26).

É incrível isso, né? Ela jamais cedeu em relação àquilo que ela acreditava, àquilo que ela desejava. E, num determinado momento, ela vira completamente de perspectiva de vida. Alguma coisa que surge e que ela não consegue dar conta. Ela não consegue ver isso como um momento de sofrimento e que isso passaria. Ali, é como se: “Eu não vou pagar o preço de sentir esse tipo de coisa”. Assim: “Eu estou acima disso”. Porque todo mundo tinha alguma coisa que estava passando... Eu mesmo, tinha ido na casa nova dela, estava superchateado, deprimido, fui lá beber uma cerveja e passei a tarde lá conversando com ela. E várias pessoas faziam isso, né? Separou, estava chateado, ia lá conversar com ela. Assim, ela era mãe de santo de todo mundo. E, de repente, ela se encontra num lugar oposto disso, né? Onde ela mostra algo que ninguém conhecia. E aí, realmente, é uma atitude radical. Manda para o espaço a psicanálise. O inconsciente, né? Acho que foi um ato pensado e executado na hora que ela realmente toma coragem, “chega”. E aí, acaba a história. Porque, nessa hora, assim, todo o afeto dela em relação aos diversos amigos não tem peso nenhum, né? (Mauro Rabacov, 2023).

Lembrar dela é sempre bom. Uma pessoa que até pra morrer resolveu como que queria morrer. Acho isso muito bonito. Ter força de escolher como que quer as coisas. Com sessenta anos de idade, “quero outra coisa”. Foi a mudança mais radical que ela fez (Isidoro Americano, 2023).

Então, claro que foi uma comoção para todos, cada um sentiu de uma forma, o mundo da psicanálise foi abaixo. Porque imagina os pacientes também, uma psiquiatra como a Neusa cometer suicídio? Ela foi muito corajosa, muita coragem assim. E engraçado, várias pessoas me perguntaram assim, “João, você não ficou com remorso? Você fez o apartamento dela e o andar era alto, tinha uma janela que ela podia pular assim”. Eu falei: “Gente, nenhum remorso, não senti nada, fiquei muito triste, mas entendi muito a Neusa assim, respeitei muito a decisão dela, muita coragem para aquela mulher fazer isso”. Eu acho que um ato é de uma coragem absurda, ela era corajosa e peituda, mas ao mesmo tempo frágil né? É um ser humano, só que a gente via Neusa como uma, quer dizer, eu não via o lado humano dela, igual o Chico Buarque. A grande maioria das pessoas tinham a Neusa como o máximo e quando ela cometeu suicídio alguns não se conformaram, outros não entenderam e outros não aceitaram. Eu sempre aceitei, foi uma coisa, um ato de coragem (João Calafate, 2021).

Então, quando eu soube do falecimento da Neusa, e como foi, foi uma coisa que a gente não discutiu. Nós não tivemos coragem de falar da passagem da Neusa, muito engraçado. Eu acho que a gente deve inclusive, nós mulheres pretas, devemos isso para Neusa. Porque foi um choque tão grande que, sabe assim, quando você é abalada e aquilo... um silêncio. Foi aquela coisa muito íntima, uma dizendo para a outra... Me lembro de amigas chorando e eu também. “Mas, gente, ela não podia morrer agora!”. Mas a morte é a morte. Então, acho que a gente deve um tributo para a Neusa, porque a Neusa marcou não só a passagem dela, mas, principalmente, a passagem de todos os negros e nós mulheres negras pela... Pela valentia dela. Porque esse livro, ele é muito corajoso, muito corajoso mesmo. E aquela mulher que a gente ao mesmo tempo que olha e que pareça uma mulher frágil, foi uma mulher muito valente, muito valente mesmo, de deixar para nós essa pérola. Então acho que ela foi forte até nesse momento, porque o suicídio não é para qualquer um não. E ela foi muito respeitada, porque não se comentou muito. Que normalmente sempre surge um boato aqui e outro acolá, e a gente quer saber. Por exemplo, agora mesmo, no processo da pandemia, nós perdemos muitos amigos, e sempre fica: “Mas como foi? Tava doente?”, aquela coisa assim, que é uma necessidade da gente querer contemplar a nossa dor. Mas com a Neusa não, com a Neusa a gente respeitou o silêncio dela. Por isso que eu acho... Vou até levar isso, digo: “Gente, vamos fazer uma homenagem para a Neusa que a gente não fez?”, vou puxar e se acontecer, eu te aviso. É, porque nós não fizemos, não houve entende? Foi muito silêncio, muito silencioso mesmo. Porque não se levantou nenhuma questão, e não se levanta. Fala-se do nome da Neusa, ela é muito bem falada, mas a morte não é discutida (Adélia Azevedo, 2022).

As narrativas sobre coragem são contaminadas por uma certa romantização do suicídio, o que pode vir a ser problemático como qualquer narrativa que pressupõe o essencialismo. Mas, por outro lado, não deixam de sublinhar o lugar de agência e de escolha de Neusa, o que vai num caminho bastante diferente de entendê-la como vítima de um momento de desespero, de um laudo médico ou de uma doença psiquiátrica, e vai na contramão do próprio congelamento que a narrativa “autoculposa” de “porque eu não percebi” “ou “o que podíamos ter feito e não fizemos” institui.

A coragem está associada aqui a uma ideia de mulher forte, firme, decidida, valente, peituda, categorias que aparecem e se repetem nas narrativas. O que não deixa de ser uma percepção específica sobre quem Neusa era como pessoa, suas características marcantes aos olhos de seus conhecidos, mas também não deixa de expressar uma concepção racializada sobre ela. Sobre este aspecto, Grada Kilomba adverte: “Eu sempre fico com muita raiva quando as

pessoas, especialmente mulheres negras, celebram a força da mulher negra e a imagem lendária da supermulher de pele escura” (KILOMBA, 2019, p. 191). No entanto, aqui, pelo contrário, Kilomba (2019) traz a crítica no sentido de reconhecer que uma imagem estereotipada da “mulher superforte”, que é projetada sobre a mulher negra, acaba por ofuscar a possibilidade de associar esta pessoa a alguém que cometeria suicídio: “Eu ouço, constantemente, como as mulheres negras não cometem suicídio porque estão muito ocupadas sendo as *Grandes Mães da Raça Negra*. Suicídio e terapia são apenas para mulheres brancas” (KILOMBA, 2019, p. 191). No nosso campo, inversamente, as pessoas destacam a característica (idealizada) de força de Neusa para atribuir significado ao seu suicídio: “ela foi forte até nesse momento, porque o suicídio não é para qualquer um não” (Adélia Azevedo, 2022).

No entanto, há algo, na crítica de Grada, que não deve ser descartado para analisar os nossos trechos de entrevista. Todas as quatro falas acima refletem um aspecto de idealização projetado sobre a figura de Neusa. A de Adélia, uma mulher também negra, que não a conhecia pessoalmente, talvez reflita aquilo que Grada chama de o “perigo de uma segunda alienação”, que provém normalmente de uma experiência na militância política, quando a mulher negra é idealizada, a fim de superar as representações negativas das mulheres negras no mundo branco, mas, assim, acaba por continuar conectada a uma ordenação colonial (KILOMBA, 2019). Fanon (2008) já alertava para as armadilhas das inversões dos discursos de negritude, que ao construir uma representação de uma superioridade negra, continua preso à racialização e assim à desumanização do/a negro/a.

No caso das três primeiras falas, enxergamos a construção de outro tipo de idealização, a que desumaniza pela via da representação de uma imagem de pessoa que “estava acima de todo mundo”, acima, portanto, da ideia de humanidade, e tudo aquilo de fragilidade ou de trivialidade que ela carrega. “[A gente] não via o lado humano dela” (João Calafate, 2021). Neusa era vista como uma celebridade magnânima, tal qual Chico Buarque, nas palavras de João, ou como uma figura sacra, profética, sábia e virtuosa, como na imagem da mãe de santo, tal como nos traz Mauro. Quando o suicídio aparece representado como um ato para afirmar “Eu estou acima disso” – “disso” lê-se da vulnerabilidade demasiadamente humana – devemos nos questionar se este “estar acima” se precipita mais sobre uma idealização que a constrói enquanto mulher (super-)poderosa, do que uma determinada performance que ela parecia assumir aos olhos de outros – ainda que ela pudesse encenar essa superpotência ou ocultar a

própria fragilidade, de forma que “confirmasse” essa imagem idealizada⁴³. De toda forma, fica a interrogação: quanto deve pesar o fardo de ser uma mulher sobre-humana? Ou melhor, qual é o peso de um olhar⁴⁴ que a hiper dimensiona como sobre-humana?

As imagens idealizadas emergem como uma inversão das imagens racistas primárias: ‘Não há nada gratificante em ser mais um estereótipo’, declara Kathleen, [...] ‘Não desejo ser super-humana mais do que desejo não ser subhumana’. Kathleen quer se ver refletida em sua complexidade como boa e má, forte e fraca, amarga e doce – isto é, como um sujeito (KILOMBA, 2019, p. 194-195).

A ideia de uma mulher frágil aparece nas falas como algo para se contrastar à Neusa presente no olhar de seus amigos e conhecidos: “A grande maioria das pessoas tinham a Neusa como o máximo” (João Calafate, 2021). Nesse sentido, o suicídio, quando associado à vulnerabilidade, choca, surpreende, impacta – “quando ela cometeu suicídio alguns não se conformaram, outros não entenderam e outros não aceitaram” (*idem*) –, ou então, ele é interpretado como coerente, como algo que pareceu “combinar com o jeito dela” (Octavio Serpa, 2023), quando associado a uma força e coragem incomuns dessa mulher que era “o máximo”. Mas a dimensão da fragilidade não desaparece totalmente, ela coabita as narrativas de idealização.

Era uma pessoa que investia muito nas amizades, nos laços, no afeto. Não vejo nenhum movimento de paralisia. Os livros que ela escreveu dentro do campo da psicanálise é de uma potência, de um vigor! O uso das palavras. Tinha ali muito afeto, muita libido, muita vida! Mas as pessoas não são uma coisa só, tem força e tem fragilidade. Essa questão da humanidade que tanto quer se negar também tem isso. Ao se cuidar, as pessoas usam os recursos que estão ao seu alcance. Essa coisa também de respeitar os limites das pessoas, que as vezes se coloca dessa maneira tão radical (Rosa Alba, acervo “Um Grito Parado no Ar”, 2020).

É porque, por exemplo, eu conheço Neusa de fotografias, uma mulher até muito pra cima, a gente percebe. Como a gente gosta que as mulheres negras estejam. Mas, ao mesmo tempo, se percebe uma pessoa assim muito doce. Quer dizer, que aquele olhar da Neusa... Embora ela tivesse aquela atitude de resistência, porque para escrever isso aqui, ela foi uma mulher muito valente. Agora, um olhar muito doce, né? (Adélia Azevedo, 2022).

⁴³ Grada Kilomba (2019) aponta para a violência constitutiva da representação da mulher negra como poderosa, presente e reproduzida no imaginário social. A imagem lendária da força inabalável da mulher negra produz um estereótipo muitas vezes vestido por essas mulheres, que se preocupam em performar a “mulher negra superforte”. Tal performance está relacionada a uma sensação de esgotamento e uma frustração que provém de um perfeccionismo inatingível, que é produtor de sofrimento. Esse aprisionamento numa imagem idealizada não permite olhar para as profundas feridas do racismo e trabalhar para curá-las, na medida em que silencia os danos psicológicos do racismo cotidiano.

⁴⁴⁴ Se formos pensar com a própria Neusa, o peso desse olhar é também o olhar do Super Eu que recai sobre o Eu, sobre si mesmo, que se cobra a melhor performance (o imperativo de “ser o/a melhor”) e se pune quando não se aproxima do ideal (do Eu) (SANTOS SOUZA, 1983/2021), como veremos no cap. 3.

No entanto, gostaria aqui de recuperar a dimensão do silêncio trazida também por Adélia, no trecho anterior⁴⁵. Um silêncio que diz mais do que aquele como perpetrador de impossibilidades de significação ou do tabu da morte por suicídio (IANNINI *et al.*, 2019; MARQUETTI *et al.*, 2021). Este mesmo silêncio aparece na fala de outro interlocutor, Francisco Leonel, psicanalista e amigo próximo de Neusa:

Se você pensar do ponto de vista das homenagens, das declarações de amor, das pessoas nossas, eu acho que sim, existiram. Mas se você pensar, assim, que nós tiramos pouca consequência do gesto dela, que dizer, o gesto dela só nos provocou, só nos levou, no máximo, a fazer homenagens, mas não levou a uma reflexão mais profunda do que poderia ter motivado esse gesto. Se você olhar e examinar que não houve nenhuma produção nesse sentido. Se você se aproximar disso, você vai ver que, nesse sentido, o que houve foi uma espécie de silêncio. Não vamos conversar sobre isso. Vamos prestar todas as homenagens. Mas isso, eu acho que tem aí um tipo de questão que ela colocava. Ela nos coloca o que a gente não pôde abordar (Francisco Leonel, 2021).

Tal dimensão de silêncio fala de um a mais que se encrusta sobre o suicídio de uma mulher negra e a impossibilidade imediata de enunciar, discutir, elaborar coletivamente sobre esta morte. Algo a mais que esse gesto comunica que não foi possível de assimilar, num primeiro momento, mas que pôde vir a ser recuperado e reformulado hoje, dezesseis anos depois, a partir do trabalho do tempo (DAS, 2020). Adélia talvez esteja nos transmitindo sobre o trabalho do tempo enquanto tempo do luto, em que o silêncio tem a ver com a dimensão da dor não digerida, com o impacto e abalo que uma morte como essa traz inicialmente, mas que, com um certo distanciamento, é possível reanimar esse silêncio e transformá-lo em ato de memória: “vamos fazer uma homenagem para a Neusa que a gente não fez?”, “acho que a gente deve um tributo para a Neusa, porque a Neusa marcou não só a passagem dela, mas a passagem de todos os negros, e nós, mulheres negras, pela valentia dela” (Adélia Azevedo, 2022). Aqui, o tributo e a homenagem dizem mais do que honrar a memória de alguém que partiu, no sentido íntimo e pessoal, mas fazer do luto público “uma forma de manter vivas as próprias lutas” (RODRIGUES, 2021, p. 52). Diz respeito ao momento em que o trabalho de luto se transforma em política de memória.

⁴⁵ “Então, quando eu soube do falecimento da Neusa, e como foi, foi uma coisa que a gente não discutiu. Nós não tivemos coragem de falar da passagem da Neusa, muito engraçado. Eu acho que a gente deve inclusive, nós mulheres pretas, devemos isso para Neusa. Porque foi um choque tão grande que, sabe assim, quando você é abalada e aquilo... um silêncio. [...] ‘Gente, vamos fazer uma homenagem para a Neusa que a gente não fez?’, vou puxar e se acontecer, eu te aviso. É, porque nós não fizemos, não houve entende? Foi muito silêncio, muito silencioso mesmo” (Adélia Azevedo, 2022).

Eu acho que a gente merece, acho que a Neusa merece uma lembrança nossa. Nem que seja uma mesa, uma *live*, trazendo o nome da Neusa. Quer dizer, eu acho isso muito importante. Porque várias outras mulheres estão sendo relembradas. Você vê, a Beatriz Nascimento recebeu o título de honoris causa na UFF, porque ela estudou na UFF, né? Então, acho que a gente pode fazer um movimento para a Neusa também, entende? Porque ela merece e tá acontecendo muito isso. Com nomes, pessoas que foram assim, muito importantes e de repente ficaram esquecidas. Ninguém fica totalmente esquecida, mas sai um pouco de cena e hoje estão voltando. A Beatriz eu sei que a filha dela teve um papel muito grande nessa movimentação, ela não deixou o nome da Beatriz ficar apagado, esteve bem apagado. Ela é bailarina, voltou de Nova York e voltou assim reorganizando o nome da Beatriz. Até porque também a Beatriz foi mais ou menos parecida com a Neusa, teve uma morte assim muito brutal. E, também, foi outra que a gente não quis comentar, só chorou a dor, a saudade, e então aquilo fica assim meio sedimentado. A gente fica assim: “Partiu mesmo ou não partiu?”. Sabe aquela coisa, aquela confusão? Partiu. E ela recebeu o título agora recentemente. E a gente pode também tentar ver se movimenta alguma coisa em nome da Neusa, trazer o nome da Neusa. Porque a Neusa merece (Adélia Azevedo, 2022).

Então, há um trabalho do tempo que não está apenas relacionado ao tempo do luto, mas às possibilidades políticas e epistêmicas que nosso tempo introduz. Algo que o tempo presente permite de olhar e de produção de sentido sobre a morte de Neusa e sobre as possibilidades de enlutá-la enquanto ato de memória – no sentido da palavra colocada por Lélia Gonzalez (1984). O tempo de “retomadas” e de recuperação de legados, que reinscreve o debate público sobre “raça”, visibilizando a contribuição de intelectuais negras e negros – efeito de décadas de lutas contra o epistemicídio de autores negros e pela sua legitimação intelectual, agenciadas pelos movimentos negros – permite a introdução de um novo manejo sobre a morte dessas/es intelectuais, através da produção de luto coletivo e de memória. Nesse sentido, Adélia, apoiada por este tempo, propõe quebrar dois tipos de silêncio: o silêncio que se instaura sobre a morte dessas mulheres e intelectuais negras, que se conectam pelo carácter brutal, disruptivo e traumático das mortes⁴⁶, e o silêncio enquanto morte simbólica, contra o esquecimento, ocultamento e invisibilidade da produção e da história dessas mulheres. Nos termos de Lélia, se desloca da consciência para a memória, do lugar do desconhecimento, do encobrimento e do esquecimento, para “esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita” (GONZALES, 1984, p. 226). “E, no que se refere à gente, à crioula, a gente saca que a

⁴⁶ A morte da historiadora Maria Beatriz do Nascimento foi um feminicídio. Com apenas 52 anos, Beatriz foi assassinada a tiros pelo ex-namorado de uma amiga que “teria matado a professora por esta ter aconselhado sua namorada a abandoná-lo, porque ... costumava bater na companheira” (GRAMADO, 1995). Segundo o babalorixá e liderança do movimento negro, Ivanir dos Santos, a morte “pode ter sido motivada por racismo”, já que o assassino “não aceitou a ingerência de uma pessoa negra no relacionamento”. Reportagem disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/1/31/cotidiano/37.html>

consciência faz tudo pra nossa história ser esquecida, tirada de cena. E apela pra tudo nesse sentido. Só que isso tá aí... e fala” (GONZALES, 1984, p. 226-7).

“Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa” (GONZALES, 1984, p. 225). Se pensarmos, como sugere Mariléa de Almeida⁴⁷, que esse lixo que fala não comunica somente sobre um tomar a palavra de pessoas silenciadas, colocadas na posição de “dejetos” pela sociedade, mas também diz de um aquilo de resto, que é recalcado no inconsciente, que não é simbolizado e inscrito na/pela linguagem, mas que inevitavelmente retorna e se impõe. Aquilo que, com sua astúcia, seu jogo de cintura ou com suas rasteiras, irá falar “através das mancadas do discurso da consciência” (GONZALES, 1984, p. 226).

Nesse sentido, esse “lixo” toca também naquele resíduo que o suicídio de Neusa nos colocou que “a gente não pôde abordar”, como nos trouxe Chico. Este resto que não foi simbolizado sobre esta morte que retorna e fala a partir do momento que este nosso tempo presente não permite mais silenciar. Remexe naquilo mesmo de inassimilável, de indigesto, de terrível que o suicídio de uma mulher negra nos assalta, nos diz sem nos dizer. O gesto do suicídio nos desnuda aquela dimensão que é insuportável olhar e insustentável reconhecer, e, por isso mesmo, escapa, se recalca, é denegada. Aquilo que, quando revelado, atrapalha o nosso esquema corporal, nos desorganiza, impede a manutenção da ilusão de unidade e coerência de nosso Eu. Isso porque ressalta nossas contradições, desencobre aquilo de insuportável que é do nosso íntimo, mas que projetamos para fora; que nos é estranho, mas que, na verdade, diz respeito a algo extremamente familiar que a gente não consegue olhar⁴⁸.

O suicídio de uma mulher negra inevitavelmente nos convoca a refletir sobre o racismo. Ainda que, em 2008, não fossemos capazes de enxergar ou de sustentar essa discussão, porque não tínhamos regimes de escuta para tal. “Mas se você pensar, assim, que nós tiramos pouca consequência do gesto dela, que dizer, o gesto dela só nos provocou, só nos levou, no máximo, a fazer homenagens, mas não levou a uma reflexão mais profunda” (Francisco Leonel, 2021). Talvez esta “reflexão mais profunda” só seja possível para nós – enlutados e pessoas brancas inseridas em um regime racista – apenas hoje, após anos de trabalho de tempo. Trabalho de

⁴⁷ A professora Mariléa de Almeida discutiu esta perspectiva sobre a obra de Lélia na palestra “Racismo como neurose cultural: atualidade do pensamento de Lélia Gonzalez”, que fez parte da programação da Festa do Livro da Universidade de Brasília, em 21 de setembro de 2023.

⁴⁸ O que é mais íntimo e familiar ao sujeito também é aquilo que lhe é mais estranho, estrangeiro, sinistro e inquietante. Assim definiu o “estranho familiar” ou “infamiliar” de Freud (1919/2019) e sua reelaboração como “extimidade” por Lacan (1968-69/2008). Neusa Santos Souza, em “O estrangeiro, nossa condição” (1998/2021), texto em referência a Freud, permitiu uma interpretação do racismo como este estrangeiro íntimo insuportável. Outros escritos apontam para esta relação, dentre eles “A máscara”, de Grada Kilomba (2019).

tempo que inaugura, por um lado, a transformação do processo de luto, o deslocamento de um lugar em que o silêncio se instaura e imobiliza, para o momento em que se começa a enunciar e se discutir sobre essa morte. E, por outro lado, inaugura, na esfera política e discursiva, uma possibilidade de outra elaboração desses afetos e ressignificação dessa morte, implicada em um contexto histórico que o debate público antirracista se revela com um alcance que escancara dimensões encobertas, de modo que não é mais possível recuar, negar ou desvencilhar o olhar. Talvez hoje, se tivermos escuta para os chamados antirracistas que cobram a nossa responsabilização no racismo estrutural e no pacto narcísico da branquitude e solicitam a nossa participação na luta antirracista, possamos ter olhos para aquilo que foi denegado, recalcado, que não digerimos, não elaboramos, não discutimos sobre a morte (e vida) de Neusa. Se tivermos enfim ouvidos para o que “o lixo vai falar” (GONZALES, 1984, p. 225).

E o “lixo” tem falado. A partir de 2018, o tema sobre o suicídio de Neusa não ficou mais restrito ao campo do não-dito, do tabu, do impronunciável. Vão emergindo narrativas novas e outras que foram silenciadas que vão tomando espaço e desfazendo o véu de ocultamento sobre essa morte, e, assim, permitindo novos enunciados, não apenas sobre a morte, mas sobre a trajetória de vida de Neusa, e novas leituras sobre a sua obra. Este novo tempo tem propiciado que sua memória seja retrabalhada e seu legado reconhecido, possibilitando a reanimação de reflexões e um debate ativo que não se encerra nesse caso singular, mas nos levanta questões sobre a necessidade de politização de outras vidas negras perdidas, encarando o debate sobre suicídio, epistemicídio (morte simbólica) e genocídio, e a relação dessas mortes com o racismo estrutural. Enunciados que denunciam e se voltam contra a naturalização da morte de vidas negras, que são vistas como menos-vidas, menos-humanas, e matáveis⁴⁹ (BUTLER, 2019), e a favor da exigência da produção de luto coletivo sobre essas perdas, assumindo o luto público como ato político, de memória e de reconhecimento (RODRIGUES, 2021). Momento em que a luta antirracista, em suas diferentes frentes, não nos permite mais recuar diante da discussão sobre o racismo e sua articulação com os temas do assassinato em massa da juventude negra pelo Estado, do apagamento e invisibilização de referências negras na academia, do adoecimento psíquico da população negra, ou da solidão experienciada pela mulher negra... E, por isso, hoje, na esteira da republicação da obra *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da*

⁴⁹ Butler desenvolveu muitos trabalhos em torno do luto como direito e como operador da distinção entre vida vivível e matável, separação que opera na naturalização das mortes, já que o valor atribuído a uma vida está diretamente ligado ao modo como a enlutamos. “A distribuição desigual do luto público é compreendida, assim, como um sintoma – nem todas as vidas são iguais – e como uma política de indução de precariedade” (RODRIGUES, 2021, p. 29).

identidade do negro brasileiro em ascensão social de Neusa Santos Souza (1983/2021), vemos diferentes pessoas (negras e não negras, mas sobretudo negras) enfrentando a discussão sobre o suicídio de Neusa.

Um exemplo significativo é o filme curta-documentário, dirigido por Leonardo Souza, *Um grito parado no ar* (2020), desenvolvido durante a pandemia COVID-19, que traz de forma pioneira depoimentos – de diferentes entrevistados, dentre eles, lideranças do movimento negro, psicanalistas e pesquisadores da obra de Neusa – que encaram a questão do suicídio. O próprio título remete e anuncia uma imagem associada à esta morte, e não deixa de ser uma metáfora para os processos de apagamentos sobre o pensamento de Neusa Santos Souza, sobretudo se referindo a obra *Tornar-se negro*. “Primeiro, porque, talvez, fosse um grito guardado, uma fala que precisava sair, e ninguém oferecia oportunidade” (Adélia Azevedo, 2022), mas que ainda não tinha “adubo cultural para poder receber. [...] porque isso não tinha destinatário. Foi um grito parado no ar” (Jurandir Freire Costa, *Um grito parado no ar*, 2020). Vejamos o que os entrevistados de Leonardo têm a nos dizer sobre o tema da morte de Neusa – seja sua morte física, seu suicídio, seja sua morte simbólica, epistemicídio.

Falar de suicídio é sempre uma questão tabu. Porque a gente também muito facilmente associa isso a uma certa fraqueza, uma certa... Que é um jeito muito ruim de ver também como isso aconteceu. Tem toda uma delicadeza de entender que ela foi uma pessoa que viveu em um outro contexto. E que a gente tem poucos subsídios pra poder avaliar, pensar e entender mesmo o que foi, o que significou esse suicídio. Acho que o suicídio também traz um pouco disso. Eu conversei com muitas pessoas que tavam muito próximas a ela nesse momento, e elas não entendiam. “Nossa, eu nunca imaginei que isso fosse acontecer, nunca pensei, eu sabia que ela estava mal, que tinha um processo depressivo no fim da vida, mas ninguém adivinhou, ou imaginou que isso pudesse acontecer naquele momento”. Acho que tem essa marca do suicídio que é uma surpresa que pega a todos nós né? Mas eu acho que a gente tem que ter muito cuidado, porque muito facilmente vira quase um desmerecimento dela, da pessoa. Acho que um pouco de respeito e de poder dizer que a gente não entendeu mesmo o que aconteceu, o porquê, e poder sustentar isso. Acho que a gente fica muito buscando uma resposta, uma coisa definitiva, “ah então foi por isso”, pra aplacar talvez a angústia da gente que fica. Mas tem uma questão que a gente precisa discutir, [...] que é uma série de intelectuais negros, contemporâneos à Neusa, se mataram também, ou tiveram uma morte muito complexa, muito delicada. De poder pensar as condições dessa intelectualidade, poder politizar essa morte também. Porque quando associa dessa forma direta, fica muito nessa coisa casualista, mas também individualista, como se fosse uma fraqueza dela, um problema dela. Mas acho que isso tem uma série de impactos políticos que a gente precisaria pensar, construir, discutir melhor. Acho que fica pra gente também construir formas de lidar com esses suicídios e evitar que isso aconteça com a nossa geração. Porque foi uma geração que sofreu muito com o racismo epistêmico. [...] E poder construir redes de apoio, afetivo, de cuidado, porque a gente que tá hoje em uma série de espaços brancos, tentando construir um trabalho que é atravessado pela questão racial, a gente sente os efeitos disso, e a gente precisa se cuidar. Eu acho que isso que fica de mais interessante pra pensar, como é que a gente pode fazer diferente. Que a gente pode transformar dessa situação que aconteceu com essa geração passada, com uma série de intelectuais. A

Beatriz Nascimento que teve um morte muito difícil também. O Eduardo Oliveira... Uma série de intelectuais que fazem falta pra gente hoje (William Penna, 2020⁵⁰).

E no dia seguinte nós fomos ao velório. E nos chamou muito atenção, porque a gente contava o número de negros e negras presentes, eram muito poucos. E aquilo me causou um impacto muito grande. E a gente ficou conversando: “Como que é isso? Alguém que escreve um livro tão significativo para militância do movimento negro...”. Aí poucas pessoas negras no velório dela. O que nos causou mais impacto foi na hora do coveiro. [...] Nos chamou muita atenção quando o coveiro perguntou quem ia ficar com o número da lápide, se tinha algum parente pra ficar, e ninguém se apresentou. Foi muito chocante, sabe, [...] foi um constrangimento. E aí nós saímos dali e a Zó (Azoilda Loretto Trindade) saiu na intenção de convocar amigas para a gente pensar o que é isso da solidão da mulher negra, como isso ficou forte, e o desespero do “não me deixe sozinha”. E aí ela convocou uma reunião, para a semana seguinte, e provocou as amigas que fossem para escrever o significado da morte da Neusa. Então, a gente fez uma reunião, não sei se 6 ou 7 mulheres, agora não me lembro mais em quantitativo. Me lembro que estava Kátia Costa Santos, estava Fabiana Lima do Beleza de Preta, enfim tinha uma série de mulheres significativas, mulheres negras, amigas. E a gente falando: “Gente, a gente tem que se cuidar”. O que que a gente faz, como é que a gente se acolhe? Como é que é isso da competição e de repente dessa ascensão social que nos torna alvos sabe, alvos da solidão. [...] A Azoilda, no ano seguinte, quis fazer um encontro transgressor. E a Azoilda era uma pessoa extremamente religiosa, ela gostava de rituais, a formação dela era muito católica. Então, ela quis transgredir, no dia dos Reis Magos, fazer um encontro de Rainhas Magas. E aí tava aberto para mulheres, brancas, negras, indígenas, não binárias, e que cada uma levasse algo para ofertar para o corpo e para a alma. Era um momento da gente se acolher, sabe. Foi um encontro muito bonito, que é isso de um momento em que a gente não tá em competição, mas que a gente possa estar inteira e percebendo que é possível a gente se acolher e que a gente não está sozinha. E aí assim a Zó ela protagonizou seis anos desses encontros, [...] e o quanto que isso teve haver com a Neusa né? [...] Eu entendi que tinha muito haver com o enterro da Neusa e a morte da Neusa, o que ela tinha causado naquele grupo de mulheres negras que se pensavam como sujeitas da própria história. E a Zó tinha uma frase que era muito característica, e eu associei a frase um pouco também com essa relação com o que aconteceu com a Neusa. Ela dizia que a invisibilidade é a morte em vida. E aí para aquele evento da UFF, para me organizar e estar lá, eu entrevistei, revisei uma série de amigos e amigas que estiveram próximos a Neusa. E aí o que eu fui percebendo que, às vezes, a gente está próximo, mas não tá tão próximo sabe? Tem um *gap*, uma coisa que hoje eu acho tem a ver com racismo sim, que faz com que a gente coloque máscaras para que a sombra não possa aparecer. E aí essa coisa da sombra me intrigava, é por isso que eu tive que escrever o texto. O texto falava muito mais das emoções e o quanto do que aconteceu com a Neusa dizia da gente mais do que qualquer outra coisa, então o texto era isso, era uma conversa sobre ser mulher negra nessa sociedade e a solidão da mulher negra, o quanto é revolucionário nós estarmos juntas conversando e vendo as nossas contradições e convivendo com elas (Janete Ribeiro, 2020⁵¹).

Cada um de nós é que sabe que o bicho pega. Por que Lélia Gonzalez se vai com 56 anos? 56 anos, uma potência intelectual! Uma mulher que fervia! Pensamento descoladíssimo! Não suporta, é insuportável, cada um que sabe. Beatriz Nascimento, tem uma locomotiva! E, também, se vai, vocês conhecem a história. E assim são dezenas, nós temos dezenas que se foram assim. Eduardo de Oliveira e Oliveira, todo

⁵⁰ Entrevista realizada pelo diretor de cinema Leonardo Souza, em 2020, para compor o filme documentário *Um grito parado no ar*, cedida a mim pelo próprio diretor para fins desta pesquisa.

⁵¹ Entrevista realizada pelo diretor de cinema Leonardo Souza, em 2020, para compor o filme documentário *Um grito parado no ar*, cedida a mim pelo próprio diretor para fins desta pesquisa.

mundo já conhece um pouco essa história, e aí nós temos que lembrá-los não como as vítimas, mas como gente que enfrentou (Amauri Mendes Pereira, 2020⁵²).

Todos esses três depoimentos informam sobre diferentes formas de se politizar a morte de Neusa. A primeira está na capacidade de conectar esta a outras mortes de pessoas negras, mais especificamente de uma intelectualidade negra da geração dos anos 70 e 80, que tiveram uma morte abrupta e traumática, como Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez e Eduardo de Oliveira e Oliveira, e na forma de relacionar estas mortes com o racismo vivido por essas/es intelectuais. A segunda, tomando o passado como referência, o presente como espaço de agência, e o futuro como norte, remete à possibilidade de dar outro trato e encaminhamento para a questão do adoecimento psíquico e da conexão entre isolamento, solidão e ascensão social de pessoas negras, para se “fazer diferente” através da construção de redes de apoio, amparo, acolhimento e cuidado. A terceira, enquanto a potencialidade de tomar a morte de uma mulher negra, vista como uma perda traumática, e, ao ritualizá-la, transformá-la em formas de fortalecimento de espaços de coletividade e de produção de narrativas entre mulheres negras que se pensam “como sujeitas da própria história”, contra a invisibilidade das histórias de mulheres “que fazem falta pra gente hoje”. E a última, bastante significativa, diz respeito à disposição em honrar a memória dessas perdas, enlutá-las, discuti-las, politizá-las, sem, no entanto, engessar essas figuras como vítimas, mas sim pensá-las como “gente que enfrentou”.

Para finalizar esta seção, incluo o testemunho de Helena Veloso⁵³, mulher negra africana de São Tomé e Príncipe, que foi aluna e paciente de Neusa, e o apresento na íntegra por acreditar que ele condensa alguns pontos significativos trabalhados neste subcapítulo.

Meu encontro com a Neusa ocorreu em 1992, quando terminei a minha graduação em Psicologia. Minha monografia, que havia feito em conjunto com a Rosa Oliveira (filha do falecido ativista negro Cáo – Carlos Alberto de Oliveira), a única negra em minha turma, teve como tema a psicose (um dos quadros clínicos em que a Neusa era especialista). Lembro-me de vir ônibus de Minas Gerais com clientes com esta modalidade de sofrimento psíquico para que ela atendesse aos finais de semana e posteriormente voltar para lá, tal era grande a sua fama e sucesso no que tange ao manejo com este grupo clínico.

O que me levou à Neusa foram as diversas perguntas de teor clínico que fazia às minhas professoras (Ana Beatriz Freire e Angélica Bastos) que, na altura, não tinham prática clínica com a psicose, o que as levou a indicarem-me a Neusa. Sou de São Tomé e Príncipe, um país situado em África. Fui estudante bolsista de programa de

⁵² Entrevista realizada pelo diretor de cinema Leonardo Souza, em 2020, para compor o filme documentário *Um grito parado no Ar*, cedida a mim pelo próprio diretor para fins desta pesquisa.

⁵³ Esse escrito de Helena surgiu, em formato de um e-mail enviado a mim, no momento em que marcávamos uma entrevista, em resposta à minha solicitação: “Por enquanto, se você puder me adiantar algumas palavras sobre a maneira em que Neusa foi importante para você, estou muito interessada. Te agradeço”.

estudos entre Brasil e países da África, e, quando terminei a graduação, fiquei sem bolsa. Mas apresentei-me à Neusa, expliquei a minha situação de estar sem dinheiro para pagar o grupo de estudos que ela fazia e pedi que ela me acolhesse gratuitamente até que eu pudesse pagar. E assim foi que iniciamos uma relação que só terminou em 2007, quando tive meu filho e decidi que não seguiria em análise naquele exigente momento. Após iniciar o grupo de estudos de Psicanálise com a Neusa, onde permaneci por anos a fio, iniciei uma análise individual com a mesma, onde permaneci por nove anos.

Neusa foi sem dúvida um dos pilares da minha formação. Muito do que sei hoje não aprendi em sala de aula. Aprendi no grupo de estudos de psicanálise que ela ministrava e na minha análise. Neusa era uma lacanianista vigorosa e seu trabalho não deixava a desejar quando comparado ao de lacanianos internacionais. Ela não vivia a repetir as fórmulas lacanianas como se um papagaio fosse, como se vê na maioria dos seguidores de Lacan no Brasil. Era alguém que refletia, que se apropriava do conhecimento e não uma repetidora de fórmulas. Outra característica que me chamou atenção foi o fato dela articular a clínica à teoria com muita maestria... Era encantador ver Neusa falar sobre a clínica da psicose, ninguém o fazia como ela. Grande parte do que sou em termos de formação devo a ela.

Eu fui uma mulher negra intelectual no Brasil e sei o quanto pode ser sofrido, pois os homens negros do mesmo calibre querem mulheres brancas e homens brancos também. Estes últimos se relacionam com negras não é para nada mais sólido, é mais para diversão. A solidão é extrema e a vida amorosa suaviza a vida, não é mesmo? Sem ela é mais difícil viver. Só depois da morte por suicídio da Neusa vim a saber que ela havia sido rejeitada pelos seus progenitores e deixada à porta de alguém que a criou. Espantou-me muito a morte dela pois uma das coisas que mais gostava nela era a alegria que ela passava, tinha nos olhos um brilho de criança, e um sorriso sempre largo, gostava de gargalhar.

Um dos temas do trabalho da Neusa e que hoje também é um dos temas com os quais trabalho era a questão racial. Neusa deixou apenas 2 obras, uma sobre a psicose e outra sobre a questão racial. O último é obrigatório para quem queira escrever sobre a questão racial no Brasil, tornou-se um clássico dos estudos sobre etnopsicanálise. Penso que a história de rejeição da Neusa desde a infância e a agressão diária a que a cultura brasileira submete os negros e sobretudo a solidão a que a mulher negra do seu tipo está exposta é que a vitimaram.

Lembro que pouco depois da sua morte decidi vir para África, penso que o seu suicídio também fez com que de alguma forma não desejasse continuar no Brasil, por ser um país muito hostil as pessoas da minha raça. Neusa foi uma grande... como o Pelé, como a Glória Maria, uma intelectual de fibra fina... E penso que o acento deve ser colocado nas suas obras, no que fez na vida e não na sua morte como se tem feito. Pois a sua morte foi a única coisa malfeita que vi Neusa Santos Souza fazer e não deve representar sua trajetória. Neusa vive em mim, na minha clínica, nas minhas lutas, aprendi com ela a ser generosa e cuidadosa com as pessoas, como sempre foi comigo.

Acentuar a sua morte é uma forma de a destratar como é costume da cultura brasileira fazer com gente da nossa cor. É acentuar o fiasco, “a psicanalista que se matou” só podia ser negra, não é? Pois negro “quando não faz porcarias na entrada, faz na saída”, já diz o ditado popular brasileiro. Penso que a atitude mais correta é valorizar o fato de ter conseguido ter êxito numa sociedade em que quase sempre é impossível negros alcançarem uma posição de destaque como conseguiu (Helena Veloso, 2023).

Trouxe aqui a voz, ou melhor, a escrita (ou seria escrevivência?) de Helena para reforçar alguns elementos que emergem, entre meus interlocutores, dos processos de enlutamento e rememoração de Neusa e nas reflexões sobre a sua morte. Primeiramente, a dimensão do

espanto, surpresa ou perplexidade, que contrasta a Neusa que escolhe morrer desta Neusa descrita como quem “gostava de gargalhar”, quem tinha um “sorriso sempre largo”. Há ainda aquele aspecto que busca explicações para o suicídio, produzindo especulações que, ao mesmo tempo, podem vir a levantar reflexão e provocar sensibilidades para o tema do racismo, quando se visibiliza a violência constitutiva de carregar um corpo de mulher negra na sociedade brasileira.

Por outro lado, entre as denúncias sobre a violência que se precipita sobre esta vida, aparece a ênfase sobre a “Neusa que enfrentou” e não a “Neusa vítima”, ao trazer como sua trajetória impactou positivamente muitas vidas, além de campos de saber. Assim, Helena busca demonstrar a dimensão do êxito da trajetória em contraste ao “fracasso” que seria significado ao gesto do suicídio (“Pois a sua morte foi a única coisa malfeita que vi Neusa Santos Souza fazer e não deve representar sua trajetória”). Este êxito aparece de diversas formas. Na capacidade de driblar as barreiras visíveis e invisíveis do racismo e alcançar uma posição de destaque, fama, sucesso, categorias que aparecem em sua fala. E na engenhosidade de Neusa na transmissão da psicanálise e na autenticidade desta transmissão, representada na forma como se apropriava da teoria psicanalítica francesa sem ser “repetidora de fórmulas”, articulando clínica e teoria com maestria. Esta construção de Neusa como uma figura “única” aparece com certa repetição nas narrativas de seus conhecidos, podendo ser sintetizada na ideia “ninguém fazia como ela”, trazida por Helena. Por outro lado, ela é comparada a outras grandes figuras negras, por ser uma “intelectual de fibra fina”, uma grande dentre outras grandes.

No entanto, a narrativa de Helena traz aqui um aspecto novo, ao tecer críticas às versões construídas sobre sua morte e às formas como ela foi significada. Ela parece perceber que, nas visões pejorativas, estigmatizantes ou patologizantes que emergem sobre seu suicídio, contém um resíduo de racismo, já que seria uma forma de “acentuar o fiasco”, de contestar a sua posição e legitimidade enquanto psicanalista ou mesmo um meio de apagar aquilo de significativo que ela fez em vida, a exemplo de sua produção intelectual. Sua aposta em direcionar o acento sobre seus feitos em vida e não na morte, propõe recuperar o legado deixado na forma de obras, de contribuição para a psicanálise e no modo como produziu impacto subjetivo como analista para seus analisandos, incluindo a própria Helena. Por isso ela reafirma: a morte não deve representar sua trajetória.

Aqui Helena deixa vazar a sua identificação com Neusa e com sua trajetória, enquanto também mulher negra. Esta identificação aparece, por um lado, conectada ao sofrimento efeito do racismo cotidiano e acadêmico – “eu fui uma mulher negra intelectual no Brasil e sei o

quanto pode ser sofrido”, mas também na vivência afetiva ou amorosa precipitada sobre o efeito de solidão para as mulheres negras, que Helena parece experienciar na pele: “os homens negros do mesmo calibre querem mulheres brancas e homens brancos também. Estes últimos se relacionam com negras não é para nada mais sólido, é mais para diversão. A solidão é extrema e a vida amorosa suaviza a vida, não é mesmo? Sem ela é mais difícil viver”. No entanto, o outro lugar desta identificação se revela no modo positivo de projeção, quando ela deixa transparecer que Neusa a inspirou em sua trajetória pessoal e profissional, abrindo caminhos e servindo como referência, por ser uma mulher negra que, segundo ela, teve muito “êxito”: “Neusa vive em mim, na minha clínica, nas minhas lutas, aprendi com ela a ser generosa e cuidadosa com as pessoas, como sempre foi comigo”.

As narrativas de afeto, de admiração e de reconhecimento pretendem se contrapor àquilo que a morte por suicídio parece imprimir a nível de apagamento sobre as “marcas afetivas de memória” de uma trajetória de vida. Ao mesmo tempo, não procuram escamotear aquilo que esta morte parece revelar de mais tenebroso: “a agressão diária a que a cultura brasileira submete os negros e sobretudo a solidão a que a mulher negra do seu tipo está exposta”.

1.3 Racismo e suicídio: uma “associação poderosa”, uma articulação delicada

No tópico anterior, foi possível identificar que alguns enunciados em torno da morte de Neusa apontam para a necessidade de se politizar tal morte. Estes enquadramentos narrativos procuram evidenciar que o suicídio de uma mulher negra inevitavelmente levanta a questão sobre o racismo vivido por ela e convoca a discussão sobre a relação entre racismo (genderizado), adoecimento mental, ascensão social, isolamento, depressão e sofrimento, sobretudo no que tange o tema da solidão da mulher negra. Chamam atenção para o fato de que tantas outras pessoas negras se suicidaram historicamente, atravessadas por dimensões do sofrimento, que, ainda que singularmente experimentadas, encontram formas de sua perpetuação no campo social.

Neste trabalho, tomo como ponto de partida a impossibilidade de apontar uma direção interpretativa única e de oferecer respostas para a nossa incapacidade de compreender e significar um suicídio. Portanto, procurei evitar construir aqui narrativas explicativas, sintéticas ou causalísticas a respeito desta morte, sabendo que encerrar sentidos definitivos nos serve apenas para tamponar nossa angústia diante do suicídio (LEITE, 2021). Porém, os chamados

políticos, que nos solicitam a não nos esquivar diante da dissociação do racismo em relação à morte de uma pessoa negra, não me permitiram ignorar essas convocações sob o risco de produzir e reforçar silenciamentos de determinadas vozes, diante de nosso privilégio branco de poder não ver (KILOMBA, 2019) e poder não escutar o que o “lixo” quer falar (GONZALEZ, 1984). Nesse sentido, trago aqui algumas reflexões a respeito da “associação poderosa [...] entre racismo e a morte [por suicídio]” (KILOMBA, 2019, p. 187-188), para que possamos avançar.

Inúmeras produções teóricas recentes corroboram no sentido de reconhecer a dimensão da solidão experienciada pela mulher negra brasileira (PACHECO, 2013; PEREIRA & RODRIGUES, 2010; BARBOSA & SOUZA, 2018; CARRERA & CARVALHO, 2019; FERREIRA, 2018). Segundo essas autoras, a solidão da mulher negra é constituída ou exacerbada por seu atravessamento racial genderizado, que produz ou intensifica o sofrimento psíquico, já que “tantas mulheres [negras] foram vencidas pela depressão em algum ponto de suas vidas” (KILOMBA, 2019, p. 194). A própria Neusa Santos, em *Tornar-se negro* (1983/2021), foi pioneira ao argumentar que o racismo produz sequelas profundas e devastadoras à subjetividade da pessoa negra, e apontar para o reconhecimento de quadros melancólicos e depressivos, resultantes da experiência subjetiva e social de sustentar um corpo que representa aquilo de antagônico ao belo, ao bom, ao justo e ao verdadeiro, ou seja, ao ideal de humanidade.

Tais posições no laço social induzem ao que chamamos de *sofrimento sociopolítico*, o que promove o apagamento da força discursiva e o *desamparo discursivo* a que são lançados aqueles que ocupam lugar de dejetos no campo social e sobre os quais incidem discursos alienantes e identitários que os criminalizam ou patologizam (Rosa, 2016). Desse modo, nas relações raciais, o discurso opera desalojando o sujeito da sua história pessoal, sociocultural e política, desarvorando-o de seu lugar discursivo, do lugar a partir do qual ele fala (ROSA *et al.*, 2019, p. 90).

Sendo o racismo (como a homofobia ou a transfobia) uma forma de se negar o modo de gozo do outro (SANTOS SOUZA, 1998/2021) ou de se negar “o reconhecimento da experiência do outro, nega-se o reconhecimento de sua existência, excluindo-o da própria vida” (NAGAFUCHI, 2021, p. 157). Para Grada Kilomba, “o racismo pode efetivamente ser retratado como o assassinato racista do eu” (2019, p. 187-188).

Compreender tais dimensões socio-subjetivas que, ainda que não determinem, produzem condições de possibilidade para o desenvolvimento de quadros de adoecimento mental, aponta para uma leitura possível em respeito a fatores psicossociais que propiciam o elevado número de pessoas negras que se suicidam, fato verificado por determinadas pesquisas estatísticas aqui consultadas (SANTOS *et al.*, 2018; MACHADO & SANTOS, 2015; MATA

et al., 2020). Número que se constata particularmente expressivo entre os jovens e adolescentes negros.

Segundo a OMS, morrem no mundo em média 800 mil pessoas todos os anos por suicídio, sendo que esta é a principal causa de morte entre os jovens de 15 a 29 anos. No Brasil, entre todos os adolescentes e jovens, o número de suicídios é bastante elevado. De 2012 a 2016, ocorreram em média 11 mil suicídios na população geral e 3.043 suicídios entre adolescentes e jovens, colocando o suicídio como a quarta causa de morte nesses grupos etários. Para os adolescentes e jovens negros, a primeira causa de morte são os homicídios, seguida dos acidentes (incluindo acidentes de trânsito), neoplasias malignas e o suicídio (Ministério da Saúde, Universidade de Brasília, 2018).

Nota-se, ainda que de maneira incipiente, que o indicador raça/cor vem sendo mais considerado nas análises quantitativas recentes sobre os índices de mortalidade por suicídio no Brasil⁵⁴, o que só foi possível a partir da crescente sinalização desse indicador nos registros de mortalidade oficiais, resultado de pressões históricas das lutas dos movimentos negros e suas incidências na política institucional. A melhora na completude das informações referentes à variável raça/cor (bem como outras variáveis como escolaridade) facilitou a emergência de análises que produzissem comparações das percentagens de mortalidade por suicídio entre brancos, pretos, pardos e indígenas e a identificação de fatores sócio estruturais relacionados às variações dos índices de suicídio no Brasil. Esta pesquisa não tem o intuito de se somar a estes estudos nem de produzir leituras que ofereçam dados que se pretendam comprobatórios de que o índice de suicídio entre negros seja mais relevante do que o entre brancos no Brasil. Até porque esta afirmação não se comprova em termos estatísticos. O Sistema de Informações sobre Mortalidade (SIM) sobre a porcentagem de óbitos por lesões autoprovocadas voluntariamente por cor/raça no Brasil, entre 2006 e 2015, indica que 51,15% dos óbitos foram registrados como cometidos por brancos, enquanto 43,33% por negros (somando-se as porcentagens de pretos e pardos)⁵⁵.

⁵⁴ A omissão da “raça” nos dados estatísticos disponíveis – seja pela não inclusão do quesito raça/cor nas declarações de óbito até 1996, seja pelo alto percentual de não preenchimento dessa variável, a partir deste ano, pelos agentes de saúde ou de segurança pública – demarca um fator não específico das mortes por suicídio, mas uma constante no que diz respeito a uma frouxidão das diretrizes e uma resistência em incorporar o indicador racial como variável significativa. A partir da pesquisa realizada para avaliar os graus de não completude das variáveis sociodemográficas do Sistema de Informação sobre Mortalidade por suicídio na região Sudeste no período de 1996 a 2007 (MACENTE & ZANDONADE, 2010) foi possível verificar a tendência decrescente, a partir de 2000, das taxas de não preenchimento da variável raça/cor nas declarações de óbito por suicídio na região. Contudo, chama a atenção o fato de o não preenchimento dessa variável continuar alto (*idem*).

⁵⁵ As porcentagens foram aqui calculadas em cima da soma da numeração bruta de óbitos por suicídio de cada região (Norte, Nordeste, Sudeste, Sul e Centro-Oeste), em referência ao quesito cor/raça, em relação ao número total de óbitos por suicídio no período 2006-2015, cujo resultado foi o seguinte: 51,15% de brancos, 5,33% de pardos, 0,42% de amarelos, 38% de pardos, 1,01% de indígenas e 4,08% de não informados.

Por mais que os dados disponíveis (que são sujeitos à subnotificação e que podem também ser questionados quanto às formas de classificação por raça/cor no momento de preenchimento das declarações de óbito) apontem que a população branca é a que mais se suicida no Brasil⁵⁶, nossa intenção não é de produzir comparações específicas, mas sim de apontar para como as experiências de suicídio são relevantes também entre a população negra (preta e parda), o que é numericamente visível nos índices apontados por algumas das pesquisas quantitativas aqui consultadas (SANTOS *et al.*, 2018; MACHADO & SANTOS, 2015; MATA *et al.*, 2020). Estes dados podem estar relacionados a diversos fatores socio-estruturais, que refletem as lacunas e deficiências nos serviços públicos relativos à saúde mental, e nos orientam para uma interpretação da variável raça/cor articulada a outros indicadores – como baixa escolaridade, desemprego, pobreza e insegurança alimentar, que podem ser considerados fatores “suicidogênicos” (SANTOS *et al.*, 2018).

A premissa básica para continuar na/a vida ou desejar a vida é a existência de “condições possibilitadoras para poder ser uma vida vivível” (BUTLER, 2015, p. 40).

Não há vida sem as condições de vida que sustentam, de modo variável, a vida, e essas condições são predominantemente sociais, estabelecendo não a ontologia distinta da pessoa, mas a interdependência das pessoas, envolvendo relações sociais reproduzíveis e mantenedoras, assim como relações com o meio ambiente e com formas não humanas de vida, consideradas amplamente (BUTLER, 2015, p. 38).

A ausência de condições que sustentem a vida não informa apenas sobre a predisposição desigual de condições socio-estruturais relativas à articulação de marcadores sociais de diferença como gênero, classe e raça, mas também comunica sobre as dinâmicas de enquadramento de vidas que são ou não reconhecidas como vidas (BUTLER, 2015). A fragilidade de relações que produzem mutuamente reconhecimento, comoção e acolhimento impossibilita a construção de condições de vida, sustentadas pela dimensão da interdependência, que garantem a vida vivível e o desejo por continuar na vida.

A chegada expressiva de negros nas universidades públicas, a partir da implementação das políticas das cotas, no início dos anos 2000, evidencia a racialização da ideação e da efetivação do suicídio. “[...] com a entrada de estudantes negros na universidade, poderemos

⁵⁶ Dados que também variam quando se cogita outras variáveis como gênero, escolaridade e idade/geração. A pesquisa que pretendeu analisar o suicídio na adolescência segundo raça/cor no Brasil concluiu que, entre os adolescentes que cometeram suicídio no período entre 2000 e 2012, os adolescentes pardos apresentaram maior coeficiente de mortalidade por suicídio em 2000 (0,3/100 mil hab.) e em 2010 (0,4/100 mil hab.), enquanto os brancos apresentaram o menor coeficiente (0,2/100 mil hab.) e variação estável de 2000 para 2010 (SANTOS *et al.*, 2018).

constatar que as questões apontadas por Neusa em 1981 aparecem, na atualidade, de forma mais ampla, intensa e violenta, haja vista o elevado número de casos de adoecimento psíquico e de suicídio de estudantes negros” (SILVA, 2021, p. 20). Quando nos voltamos para as narrativas de adoecimento psíquico no contexto universitário,

estamos tratando sobretudo da condição de precariedade, da condição de estar sempre condicionado ao outro, de como a vida surge e é sustentada por meio da dependência de uma série de redes sociais e dentro de condições determinadas. Estar condicionado ao outro pode implicar numa distribuição desigual da precariedade, isto é, como os diferentes posicionamentos desiguais nas relações de poder podem estabelecer certas vidas como mais valiosas, certos sofrimentos como legítimos ou não e, consequentemente, como sofrimentos advindos do machismo, racismo, LGBTfobia e desigualdade social são tidos como legítimos ou não no âmbito universitário, pois tais sofrimentos se intersectam nas estruturas universitárias e vão se convertendo e se acumulando como desigualdades acadêmicas, que podem muitas vezes ser experimentadas como problemas individuais. Em contraposição a isso, precisamos nos perguntar dos motivos, causas e contextos do sofrimento em nosso meio, das dimensões psicoemocionais das iniquidades sociais e a necessidade de respostas informadas coletiva e politicamente, considerando os efeitos adoecedores do ambiente e das práticas institucionais, dos desafios do fazer acadêmico, das violências simbólicas e das insuficiências das políticas de permanência e de saúde mental. É necessário estabelecer uma outra gramática do sofrimento psíquico na universidade, uma gramática que não jogue para os alunos os riscos e as contradições socioestruturais como responsabilidades, fracassos e culpas individuais, descolando-os de seu contexto sociopolítico e institucional (PIVA, 2023, p. 547).

O lugar de exclusão e desumanização, efeito do racismo estrutural, propicia um estado de despertencimento e isolamento que cerceia a produção e a manutenção das condições de vida que sustentam a vida. Não necessariamente a sensação de isolamento se refere a ausência de relações afetivas e amorosas, como as familiares, de amizade ou de vínculos profissionais. Trabalhos como o de Virgínia Bicudo (1945) nos permitem uma leitura de que o isolamento não corresponde necessariamente a uma vivência objetiva de um isolamento físico, mas, muito mais, a um sentimento de isolamento que é devastador para o sujeito. A experiência desse sentimento é, sobretudo, reforçada quando a pessoa negra ocupa lugares sociais de certo privilégio econômico (BICUDO, 1945). O isolamento vivido por negros que alcançaram a ascensão social está relacionado a sentimentos de timidez, desconfiança, reserva excessiva e autocritica exagerada (*idem*).

Dado o grau em que os pretos [das classes sociais intermediárias] introjetaram os pontos de vista do branco, também no que se refere a si próprios, eles se ajustam por conformismo e isolamento, isto é, conformam-se lastimosos com as restrições do grupo dominante e se isolam do preto, nos mesmos aspectos sociais vedados pelos brancos (BICUDO, 2010, p. 162).

Dado sentimento de isolamento se refere, sobretudo, à distância simbólica (e muitas vezes física) produzida em relação ao seu grupo de pertencimento racial, os negros, e outra distância simbólica relativa ao grupo racial dominante, do qual se é mais próximo fisicamente (por ocupar e circular pelos espaços sociais “embranquecidos”), mas distante quanto às possibilidades de identificação e de se reconhecer como igual. Neusa Santos Souza (1983/2021) percebe que o caráter individualista da ascensão social do/a negro/a produz um impedimento para a construção de solidariedade e afirmação do grupo racial negro enquanto coletividade política e afetiva. Essa fragmentação e cisão atrapalham as possibilidades de construção de uma identificação enquanto comunidade simbólica, reforçando o sentimento de isolamento e aniquilando o reconhecimento da interdependência defendida por Butler (2015) como a condição de produção e sustentação de vidas vivíveis, bem como de uma reprodução social menos violenta e excludente.

Para além da dimensão do isolamento, o racismo institui uma realidade subjetiva traumática que atrofia muitas das condições de sustentação da vida. Grada Kilomba (2019) enxerga o racismo como uma experiência subjetiva e material de violência que se manifesta como um trauma, uma memória ou uma ferida aberta do período de escravidão e colonização, que sempre retorna fantasmagoricamente, se encrusta, se perpetua e se atualiza no cotidiano. Por isso, ela se preocupa em analisar a dimensão do racismo cotidiano como um lugar privilegiado de produção e manutenção de “discursos, imagens, gestos, ações e olhares que colocam o sujeito negro e as Pessoas de Cor [...] como Outridade” (KILOMBA, 2019, p. 78). A violência de outrificação envolve processos de repressão e projeção que, como efeito, produzem o/a Outro/a através da infantilização, primitivização, incivilização, animalização e erotização. Assim, uma das saídas apontadas por Grada para o racismo se dá no campo subjetivo, e significa a possibilidade de abdicar do lugar de Outridade a partir de um processo de “descolonização do eu” e de “tornar-se sujeito”, como um ato de tomada de si que pressupõe performar e reivindicar a sua subjetividade (política, social e individual) como visível e reconhecível, dissociada dos lugares de representação e coisificação que o projeto colonial predeterminou.

Ao longo de sua obra, Grada Kilomba (2019) analisa experiências concretas e cotidianas de mulheres negras afroaleãs, a partir das quais aponta para diferentes saídas e situações particulares em que se performa a passagem do lugar de objeto/Outridade para o de sujeito. Em dado momento, ela analisa o suicídio de mulheres negras como uma performance radical dessa passagem:

Dentro do racismo, o suicídio é quase a visualização, a performance da condição do sujeito negro em uma sociedade branca: na qual o sujeito negro é invisível. Essa invisibilidade é performada através da realização do suicídio. [...] O racismo força o sujeito negro a existir como “outra/o”, privando-o de um eu próprio. O suicídio pode assim, de fato, ser visto como um ato performático da própria existência imperceptível. Em outras palavras, o sujeito negro representa a perda de si mesmo, matando o lugar da Outridade (KILOMBA, 2019, p. 188).

[...] o suicídio pode também emergir como um ato de tornar-se sujeito. Decidir não mais viver sob as condições do senhor branco é uma performance final, na qual o sujeito negro reivindica a sua subjetividade. No contexto da escravização, comunidades negras eram punidas coletivamente toda vez que uma/um de suas ou seus integrantes tentava ou cometia suicídio. Essa realidade brutal enfatiza a função subversiva do suicídio dentro das dinâmicas da opressão racial. A punição à comunidade escravizada revela [...] um interesse em impedir que os escravizados se tornem sujeitos. O suicídio é, em última instância, uma performance da autonomia, pois somente um sujeito pode decidir sobre sua própria vida ou determinar sua [não] existência (KILOMBA, 2019, p. 189).

No primeiro trecho, o suicídio é interpretado como uma performance de emancipação do lugar social de Outridade e invisibilidade. No segundo, é reconhecido como uma função subversiva que inverte e desestabiliza relações de poder e de opressão dispostamente colocadas, a partir da reivindicação radical da subjetividade e recusa à submissão através da aniquilação da própria vida. Nos dois casos, pressupõe-se que o suicídio está imbricado a uma realização radical de autonomia do sujeito que se torna assim regente da própria vida (ou morte) a partir de um ato de liberdade performado. Uma leitura possível e pertinente em relação à condição de escravizado/a, lugar de absoluta coerção de liberdade, de desumanização e mercantilização da vida, tomada como objeto-mercadoria. Aqui, o ato de suicídio aparece como a forma possível de se libertar da opressão colonial e afirmar-se sujeito. No entanto, a extensão dessa interpretação para todo e qualquer suicídio de uma pessoa negra me parece problemática, na medida em que encerra o sentido da morte voluntária a um ato de subversão, emancipação, libertação e radicalização da autonomia. Esta formulação, um pouco romantizada, do suicídio pode vir a relativizar o sofrimento psíquico e a angústia humana que tal ato anuncia.

Ainda que a dimensão de escolha, no suicídio, seja inquestionável⁵⁷, dar peso para este ato como um processo em que a pessoa negra “tornar-se sujeito” me parece inadequado, ao menos para produzir análises sobre tal acontecimento na trajetória de Neusa Santos. Insisto em recusar a pensar na possibilidade de que Neusa só se torna sujeita quando ela decide desaparecer. Tal interpretação resultaria no apagamento de seus inúmeros posicionamentos ao

⁵⁷ Entendemos aqui o suicídio como um ato volitivo, no sentido que envolve uma decisão do sujeito em concretizar a própria morte (NETTO & CARVALHO, 2021).

longo de sua trajetória de vida, em que, ao afirmar-se sujeita e reivindicar sua autonomia de forma latente e confrontadora, contradisse as expectativas sobre o lugar social destinado ao seu grupo racial e genderizado. Ecoa a frase da própria Neusa: “uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo” (SANTOS SOUZA, 2021, p. 45). O que se refere a um “tomar a palavra” e, sobretudo, tomar aquilo que lhe foi negado na produção de seu corpo como dejetos-objetos e se apropriar de seu lugar discursivo enquanto sujeito (ROSA *et al.*, 2019, p. 90). Embora decidir sobre continuar ou não a própria vida possa significar uma maneira radical de ditar o discurso sobre si, percebo que tal leitura pode vir a sobredeterminar seu ato final em relação à sua trajetória inteira, construindo uma visão fetichista da morte sobre a vida, e ofuscando as marcas significativas que tornam a sua biografia única e passível de ser lembrada enquanto vida e enlutada enquanto perda (BUTLER, 2015; RODRIGUES, 2021).

Existem leituras construídas que procuram encontrar, na trajetória de Neusa, justificativas sobre a motivação de sua escolha final, o que se evidencia no campo de pesquisa e nas falas de meus entrevistados. Esta tese não teve por intuito confirmar nem refutar hipóteses possíveis do que explicaria Neusa ter tirado a própria vida, ou de que isto esteja ou não condicionado pelo seu lugar social enquanto mulher negra. No entanto, este trabalho não pretendeu ignorar a “associação poderosa” entre racismo e sofrimento psíquico, nem descartar esta dimensão como um elemento, dentre os disponíveis, passível de ser pensado enquanto impulsionador de uma decisão deste nível de radicalidade. Alguns chamados políticos, dispostos ao longo da pesquisa, permitiram-me compreender que o suicídio de uma mulher negra não pode ser desracializado, advertindo sobre os atravessamentos raciais visíveis e invisíveis (enquanto silenciados) presentes na trajetória de vida de Neusa, que também demarcam e comunicam sobre a sua morte. Não foi uma pessoa “genérica” que se suicidou, foi uma mulher negra, e isso deve suscitar reflexões ou ao menos permitir a sensibilização para regimes de escuta, comoção e responsabilização em relação a inúmeras mortes de mulheres e homens negros no Brasil.

Entretanto, devemos nos atentar para o cuidado em que politizar uma morte por suicídio não sirva como algo que a aprisione a uma única significação, reproduzindo uma relação de causa-efeito simplória, que, por si só, é insuficiente quando se trata da complexidade de tal morte. É uma articulação de fatores que pode levar a uma pessoa a se suicidar, e, mesmo no caso de uma pessoa negra, em que esses fatores são demarcados e atravessados de forma mais ou menos determinante pela raça, não podemos eleger “o racismo” como fator causal, sob o risco de patologizar tal escolha e retirar do sujeito sua complexidade e singularidade. Sobretudo,

me recuso a determinar um sentido final para o seu suicídio pelo motivo de Neusa não estar aqui para responder, contestar, nem sanar as nossas inúmeras interrogações em torno de sua morte. Fiquemos, portanto, com os seus mistérios.

Quando um suicídio acontece, não temos o direito de julgar a pessoa que se matou, tampouco devemos ter a pretensão de saber exatamente os sentimentos que a pessoa tinha no momento em que deu cabo à sua vida. A verdade sobre as motivações daquele que se matou morre juntamente com ela (FUKUMITSU & KOVACS, 2015, p. 41).

Acho que tem essa marca do suicídio que é uma surpresa que pega a todos nós, né? Mas eu acho que a gente tem que ter muito cuidado, porque muito facilmente vira quase um desmerecimento dela, da pessoa. Acho que um pouco de respeito e de poder dizer que a gente não entendeu mesmo o que aconteceu, o porquê, e poder sustentar isso. Acho que a gente fica muito buscando uma resposta, uma coisa definitiva, “ah então foi por isso”, pra aplacar talvez a angústia da gente que fica (William Penna, 2020⁵⁸).

Respeitar e sustentar estes inexplicáveis... Ou como disse Rosa Alba Oliveira: “tem coisas que a gente fica especulando. São as reticências. A pessoa que se vai, seja por que caminho, ela deixa pros outros completarem...” (2020⁵⁹).

Por fim, procuro não reforçar qualquer narrativa que construa Neusa Santos Souza aprisionada ou fixada à condição de vítima, no sentido de anulação de seu lugar de agência, como sujeito. Em *Neither victim nor survivor: thinking toward a new humanity* (2009), Marilyn Nissim-Sabat tece críticas à dicotomia vítima-sobrevivente, apontando que se trata de um estreitamento de possibilidades por parte das vítimas e dos teóricos do trauma. A oposição entre vítima e sobrevivente pressupõe a culpabilização da vítima, na medida em que ser vítima acaba por significar não sobreviver, e, por sua vez, não sobreviver significar a incapacidade de ter sucesso na luta contra a adversidade, ou seja, a derrota de si mesmo. Ao mesmo tempo, a percepção de “sobreviver” como o resultado positivo ou desejável, acaba por impossibilitar uma percepção da vida para além da sobrevivência, considerando valores como justiça, integridade, amor e libertação, valores (que deveriam ser) intrínsecos à vida humana, ou necessários para que a vida passe da mera sobrevivência a uma vida digna. A questão colocada pela autora é de desafiar as noções reificadas de “sobrevivência” e de “vítima” que sugerem que uma pessoa que impõem a si mesma o status de vítima e que a sobrevivência é o *terminus ad quem* da existência humana. Nesse sentido, a autora procura, no texto *Beloved* de Tony

⁵⁸ Entrevista realizada pelo diretor de cinema Leonardo Souza, em 2020, para compor o filme documentário *Um grito parado no ar*, cedida a mim pelo próprio diretor para fins desta pesquisa.

⁵⁹ Entrevista realizada pelo diretor de cinema Leonardo Souza, em 2020, para compor o filme documentário *Um grito parado no ar*, cedida a mim pelo próprio diretor para fins desta pesquisa.

Morrison, a recuperação de um Eu que venha antes da vitimização. Em *Beloved*, as personagens conseguem construir uma vida digna, porque entenderam, a partir de todas as suas lutas para sobreviver, que apenas sobreviver não era suficiente, pois eles não eram os animais que a escravidão os considerava, mas seres humanos.

Assim, Frederick Douglass se voltou contra seu capataz Covey quando percebeu que não era sua sobrevivência, mas sua humanidade, sua dignidade como ser humano, que estava em jogo. ‘Não sou escravo da escravidão que desumanizou meus ancestrais’, escreveu Fanon. Como podemos nos livrar dessa escravidão? Fanon tem suas próprias ideias sobre sobre isso, ideias que não são muito diferentes das de Toni Morrison em *Beloved*. Nós devemos abandonar o binário abstrato e reificado vítima-sobrevivente, a dialética da falsa consciência. Nós, tanto como pessoas individuais quanto como comunidade humana, devemos traçar a linha de fusão que conecta nossas melhores coisas – nossa personalidade antes da vitimização e nosso futuro humano além da mera sobrevivência (NISSIM-SABAT, 2009, p. 189. Tradução livre).

Dessa forma, Marilyn Nissim-Sabat percebe a necessidade de revelar e reconstituir a pessoa por detrás dessa dicotomia, ou seja, o sujeito antes da vítima e para além do sobrevivente. “Nossa humanidade é a abertura para tudo o que está antes e além da sobrevivência, e além da culpabilização da vítima que impõe a sobrevivência como nossa única meta possível, a única que nós, como seres finitos e incompletos ‘merecem’. Acreditar nisso, entretanto, é deixar a cadeia de desumanização intacta” (NISSIM-SABAT, 2009, p. 90-191. Tradução livre).

É nesse sentido que recupero a autora para dizer que a imposição da condição de vítima e o congelamento dessa condição estendida à Neusa Santos Souza, e a outros intelectuais citados, como Eduardo Oliveira, Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez, que não sobreviveram, reproduz a desumanização dessas pessoas, e não permite enxergar os sujeitos (o que não significa afirmar que não tenham sido vitimados pelo racismo). Vale recordar a frase já proferida de Amauri sobre a perda de grandes figuras negras na história brasileira: “nós temos que lembrá-los não como as vítimas, mas como gente que enfrentou” (Amauri Mendes Pereira, 2020⁶⁰), que ecoa como um chamado, na linha de Antônio Bispo, que aponta para a armadilha sutil, na abordagem dos efeitos do racismo sobre o negro, em reforçar uma posição de subalternidade, de vítima, de perda e de apagamento (*apud* BISPO, 2023).

Lélia Gonzalez também faz essa advertência e busca subverter esse lugar, assim como o faz também Neusa Souza quando, em uma entrevista de 2008, se recusa a falar do negro a partir de uma categoria universal que, segundo ela, poderia apagar as singularidades (BISPO, 2023, p. 101).

⁶⁰ Entrevista realizada pelo diretor de cinema Leonardo Souza, em 2020, para compor o filme documentário *Um grito parado no ar*, cedida a mim pelo próprio diretor para fins desta pesquisa.

A entrevista, a qual Fábio Bispo se refere, é aquela que nos debruçaremos no último capítulo, a com Lázaro Ramos e Sandra Almada do programa Espelho (Canal Brasil). É pertinente, no entanto, que Fábio tenha nos alertado das armadilhas sutis de um enquadramento que congela o sujeito ao lugar de vítima, através da própria Neusa, que, no mesmo ano que decide se despedir da vida, se recusa a responder a partir deste lugar vitimado. Retomando mais uma vez Antônio Bispo: “não trabalho com essa imagem, trabalho com a imagem de quem venceu. Mesmo que queimem a escrita, não queimam a oralidade, mesmo que queimem os símbolos, não queimam os significados, mesmo que queimem os corpos, não queimam a ancestralidade” (BISPO *apud* BISPO, 2023, p. 101).

Há, portanto, algo que permanece para além e apesar dos apagamentos, algo que sobra para além e apesar da perda, algo que fica para além e apesar do desaparecimento de um corpo enquanto morte concreta, e do silenciamento de um pensamento, enquanto morte simbólica. Isto que fica é a memória. E o que é a memória senão as marcas de uma presença que insistem em viver nas vozes daqueles que sobrevivem? Se não conseguirmos apanhar, nesta estrada de campos vazios e de silêncios, as impressões que ficaram de uma vida, de uma obra, de um pensamento, certamente fracassamos.

1.4 Raiva negra, culpa branca: o que o suicídio de uma mulher negra nos leva a refletir sobre branquitude e responsabilização?

Na seção anterior, nos debruçamos sobre os significados e afetos movidos em torno de uma morte, no momento em que essa morte se irrompe, choca, cala, e devasta a vida de seus enlutados – e também de certas comunidades (a exemplo da comunidade psicanalítica do Rio de Janeiro e da comunidade negra de forma ampla, como já discutido). Ou seja, trata-se de um período em que a dor é latente e há limites nas possibilidades de elaboração e discussão sobre esta morte, sobretudo no que tange seus impactos para a vida coletiva. Circunscrito nestes limites está a gramática de invisibilização que garante a ausência de políticas de memória sobre perdas de vidas negras e de legitimação do legado de intelectuais negros e negras. Esquemas de esquecimento que impedem a memória e deixam que a consciência, enquanto campo do desconhecimento, mas também do saber dominante, encubra a história de uma vida singular negra, mas também de uma coletividade (GONZALEZ, 1984). No entanto, o trabalho do tempo

(DAS, 2020), visível nestes 16 anos do falecimento de Neusa, reescreveu os significados e as possibilidades de inteligibilidade de sua morte, encontrando-se num momento expressivamente distinto das produções de memória sobre sua vida e das apropriações de sua obra.

Efeito da “revolução das cotas”, a Neusa e o *Tornar-se negro* (e também, de forma mais modesta, o livro *A Psicose: um estudo lacaniano*) começam a aparecer em pesquisas e artigos acadêmicos, nas ementas dos cursos de graduação e pós-graduação, em nomes de coletivos negros universitários, em temas de seminários e mesas de eventos acadêmicos e não acadêmicos, e, a partir de 2020, com a pandemia COVID-19, também na proliferação de *lives*, *podcasts* e cursos *onlines*. Em 2021, quando ainda a forma em que o livro mais circulava era uma versão em PDF viabilizado pela editora LeBooks, *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*, de edição impressa até então esgotada, é republicado pela Zahar/Cia das Letras, como resultado de uma corrida editorial – já que a insistente procura pelos familiares distantes de Neusa que concedessem os direitos autorais vinha sendo realizada por muitas editoras desde, pelo menos, 2018.

Junto a estes deslocamentos de Neusa e seu livro no campo de (in)visibilidade, houve o crescimento do interesse e da curiosidade em saber como foi a sua trajetória de vida; que outras obras ela deixou escritas; com o quê, com quem e como ela trabalhou durante todos esses anos; por que ela se afastou do tema e dos estudos raciais; por que se distanciou do movimento negro e da militância; por que morreu dessa forma; quem convivia com ela sabia de alguma coisa? Estes novos olhares redirecionados para Neusa, na esteira do movimento de recuperação de outras figuras negras “esquecidas”, levaram a uma série de desdobramentos políticos, conforme a dimensão da perda coletiva passa, enfim, a se sobrepor a da perda individual. E, aos seus enlutados (amigos, alunos, pacientes e afilhados como eu), resta a surpresa e o estranhamento de se defrontar não mais com Neusinha, mas com Neusa Santos Souza, enquanto um nome a se conviver e a ser lembrado coletivamente, mais de dez anos após a sua morte. É justamente nesse ciclo de 10 anos, que se completa desde sua morte, quando se inauguram efeitos do deslocamento do tempo do “esquecimento” para o tempo das “retomadas”, reativando, no debate público, dimensões sobre “raça” que vão sendo suscitadas a serem refletidas coletivamente, através de enunciados antirracistas próprios deste novo tempo.

O evento “Psicologia, Racismo e o Legado de Neusa de Santos Souza”, promovido pelo Programa de Pós-Graduação de Psicologia e pelo Laboratório Kitembo da Universidade Federal Fluminense (UFF), aparece como um espaço possível para retrabalhar a memória sobre Neusa e reinscrever o peso do seu legado, junto a de outros intelectuais negros/as invisibilizados/as no

campo psi. O seminário ocorreu no auditório do Instituto de Psicologia, no Campus do Gragoatá da UFF, em Niterói, no dia 7 de dezembro de 2018, em homenagem aos 10 anos da morte de Neusa Santos (20/12/2008). Com diferentes mesas de discussão, ao longo da manhã e da tarde, o evento se propunha a debater para dentro e para fora do campo da psicologia, as diversas contribuições de Neusa para a discussão sobre os efeitos psicossociais do racismo na sociedade brasileira e sobre os desafios de se abordar saídas na dobra da clínica e da ação política.

O evento é interpretado aqui como um marco no que toca os trabalhos de produção de memória em torno de Neusa Santos, pois inaugura o momento de crescente reconhecimento de sua contribuição intelectual e tem como particularidade a mobilização de esforços de compreensão do conjunto da obra da psicanalista⁶¹ e de visibilização de sua biografia⁶². O evento teve relevância no que diz respeito à reunião de pessoas de diferentes lugares de enunciação, ao convidar palestrantes, não somente da área da saúde mental, mas das áreas de educação, história, e do movimento social engajado, procurando contribuir para a amplitude de transmissão das diferentes contribuições de Neusa, não apenas circunscritas aos campos da psicologia e psicanálise, mas para a discussão do racismo brasileiro de forma ampla.

A mesa de abertura foi composta por Luiza Rodrigues de Oliveira, então coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense; Paula Land Curi, então coordenadora do curso de Graduação em Psicologia da UFF; e Cristine Monteiro Mattar, então chefe do departamento de Psicologia da UFF. A segunda mesa, chamada “35 anos do *Tornar-se negro*: psicologia, saúde mental e racismo”, foi ocupada por Jurandir Freire Costa, psicanalista e autor do prefácio à edição original de *Tornar-se negro* (1983); Regina Marques, psicanalista e professora da Universidade Federal do Recôncavo da

⁶¹ Observei, na pesquisa, certa compartimentação na interpretação da obra de Neusa, referente a momentos diferentes de sua produção, que ora se fixa no debate trazido por *Tornar-se negro* (1983/2021), ora sobre seus estudos sobre a psicose. Fato que vem sendo tensionado recentemente com mais iniciativas que visam traçar aproximações e continuidades dentre diferentes momentos de sua produção. O trabalho *O estrangeiro: nossa condição* (1998/2021) um texto de certa forma invisibilizado no conjunto da obra da autora, vem sendo mais referenciado nos últimos anos e se nota tentativas de interpretá-lo a partir do que ele pode atualizar e adicionar à discussão trazida em *Tornar-se negro*, na medida em que situa o racismo como “uma vontade totalitária em seu duplo afã de extirpar do Outro o seu modo de gozo” (2021, p. 129).

⁶² Naquele momento se verificava muito poucos trabalhos acadêmicos preocupados em analisar a trajetória de vida da psicanalista. Dentre estes, destaco a dissertação de mestrado de William Penna (2019), trabalho pioneiro e talvez o mais significativo, até o momento de realização desta pesquisa, no sentido de ter como tema principal a vida e a obra de Neusa Santos. Dentre as produções mais recentes, que trazem para o campo de visibilidade dados biográficos de sua trajetória, elenco os textos das seguintes autoras: Maria Lúcia Silva (2021); Winnie Nascimento dos Santos (2020); Regina Marques de Souza Oliveira (2020) e Clélia Prestes (2020). Além destes, o trabalho audiovisual *Um grito parado no ar* (2020), de Leonardo Souza merece destaque.

Bahia; e Abraão de Oliveira Santos, professor no programa de Pós-graduação em Psicologia da UFF.

Este conjunto de mesas, durante a manhã, relembrou as ideias propostas em 1983 com *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*, atualizando a discussão inaugurada por esta obra, a partir dos novos desafios do campo psi e das novas exigências do próprio campo social e político, referente às atuais dinâmicas das relações raciais e das políticas sociais que mobilizam a questão racial no debate público. Discutiu também sobre a formação das áreas de psicologia e psicanálise, interrogando sobre racismo acadêmico e epistemicídio, sobretudo no que toca à ausência de autores negros/as na ementa dos programas de curso, bem como a omissão do tema racial. De fato, este evento caracterizou uma das primeiras iniciativas, no interior da universidade, em direção à recusa aos regimes de apagamento da contribuição de Neusa Santos para o campo da saúde mental brasileira.

A terceira mesa foi constituída por amigos de Neusa, em sua maioria, psicanalistas, que comentaram um pouco, a partir de um olhar mais pessoal e próximo, a respeito de sua trajetória de vida e do convívio com ela⁶³. A mesa de encerramento foi composta por Janete Santos Ribeiro, professora de história na FAETEC, mestre em educação pela UFF e ativista antirracista; Iolanda de Oliveira, doutora em Psicologia pela USP, professora de Educação na UFF e coordenadora do PENESB (UFF); e Amauri Mendes Pereira, liderança do movimento negro-brasileiro, um dos fundadores da Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (SINBA) e do Movimento Negro Unificado (MNU), ex-diretor do Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN), e doutor em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

Ambas as mesas buscaram trazer a memória de Neusa partindo de diferentes olhares sobre sua trajetória: como intelectual que contribuiu para o campo da saúde mental e das relações raciais, como ex-militante do MNU ou como companheira e amiga. Refletiram, portanto, sobre a importância de se reconhecer a autora por trás do trabalho *Tornar-se negro*, visibilizando Neusa como pessoa, e não apenas intelectual ou psicanalista. Nesse contexto, emerge a crítica sobre um vazio de referências para além de seu livro mais conhecido, defendendo que trazer a sua biografia ao debate público tem relevância na medida em que

⁶³ A opção por não divulgar os nomes dos palestrantes desta mesa se deve ao fato desta ter sido a única mesa cuja gravação não foi publicada pelos organizadores do evento. As demais mesas estão disponíveis para visualização na plataforma Youtube, no canal do Kitembo Laboratório de Estudos Afro-brasileiros, acessível através do link: <https://www.youtube.com/@kitembolaboratoriodeestudo1394>.

permite que cada vez mais outras/os se tornem apropriadas/os de sua história e sejam capazes de comunicá-la para fora dos limites da academia.

Enquanto evento de homenagem aos 10 anos da morte, este não escapou das produções reflexivas em torno desta morte. Apesar das mesas de discussão se orientarem por diferentes leituras sobre a obra e trajetória de vida da psicanalista, todas reevocaram o tema do suicídio como dado relevante para se aproximar de quem foi Neusa Santos Souza. Ao tocar a questão do suicídio, afetos foram movidos e escancarados. A elaboração contínua de interrogações em torno da morte foi plenamente observável durante todo o evento. Por outro lado, a singularização deste ato foi por vezes suspensa quando colocada em pauta a necessidade em discutir que sua história reproduzia o *script* de tantas outras mulheres negras. Narrativas sobre solidão e abandono da mulher negra foram mobilizadas, expressando um sentimento de impotência e/ou fracasso em torno das impossibilidades de acolhimento e da incapacidade de contornar o desfecho trágico desta e de muitas outras vidas negras. Críticas foram direcionadas também à escassa notificação de sua morte, restrita a páginas de organizações negras, identificando um silêncio da mídia hegemônica, da comunidade acadêmica e do próprio campo psi, que não abriram espaço para homenagens *in memoriam* à Neusa.

O silêncio em torno da morte, e, de modo mais amplo, o silêncio que produziu apagamentos sobre sua vida e obra, foi associado ao silêncio como dimensão constituinte do nosso “racismo mascarado” (NASCIMENTO, 2016), que se organiza por uma sofisticada rede de pensamentos e ações velados. O racismo no Brasil “pode ser uma trama de fios finos e complexos, mas astuciosos. Quer dizer, tratado como velado ou mesmo inexistente” (RATTS, 2006, p. 47). Essa reflexão, sustentada durante o evento, nos leva a pensar que a dimensão do indizível em torno do suicídio de uma mulher negra pode estar também implicada em algo de extremamente indizível no racismo, por ser aquilo que é recalcado ou denegado (KILOMBA, 2019; GONZALES, 1984). Nesse sentido, romper com o silêncio, fazer do indizível dizível, se torna um trabalho político necessário.

Na impossibilidade de se abordar todos os pontos, suscitados ao longo do seminário, diretamente implicados no tema da morte de Neusa, procurei analisar um momento em particular, que nos permite conduzir uma reflexão que parte do tema do suicídio, mas que se desdobra em outras discussões relevantes. Para tal, apresento, dentre os diferentes enunciados dos palestrantes e do público presente, uma fala em especial advinda da plateia, que se situa no momento de debate aberto, após as apresentações da terceira mesa, composta em sua quase

totalidade por pessoas brancas. A fala foi colocada por uma jovem mulher negra, estudante da mesma universidade, que será aqui parcialmente transcrita:

Estou muito desconfortável aqui. Vocês não perceberam o que ela passou. Ela não está aqui agora, porque o que ela passou foi muito diferente do que vocês passaram. A cor da pele dela, a textura do cabelo dela, fez com que ela passasse por coisas que acabou culminando no suicídio dela. Dela estar com uma dor tão grande que ela optou por tentar acabar com essa dor. O racismo foi a causa desse suicídio. E o que vocês fizeram? O que fizeram para impedir que isso acontecesse? O que vocês fazem hoje contra o racismo? O que vocês fazem hoje para que outras pessoas negras não tenham o fim de Neusa?

Mais do que nos interrogar sobre a questão colocada sob o prisma do racismo poder ser compreendido como a “causa desse suicídio”, reflexão que não nos interessa diretamente, gostaria de sublinhar as dimensões relativas a construções subjetivas que aparecem, mas também se omitem, nas dinâmicas estabelecidas a partir da situação analisada. Nesse sentido, não vou concentrar a análise nesta fala, mas sim refletir sobre seus impactos nos interlocutores brancos presentes.

Um dos palestrantes, homem branco e psicanalista, convidado a participar da mesa pelo seu lugar de amigo pessoal de Neusa, reagiu ao comentário da estudante dizendo que começou a sua apresentação sinalizando que não se autorizava a falar de um lugar ao qual não pertencia. A mesma estudante retrucou: “E qual é o seu lugar? Eu perguntei de seu lugar mesmo, como branco. Você pode responder a partir desse lugar, que é o seu”. A partir dessa provocação, o palestrante tomou o microfone para fazer a seguinte afirmação:

Eu vou respondê-la, mas eu vou lhe desagradar. Em primeiro lugar, a minha relação pessoal com a Neusa não passava por ela ser negra ou não ser negra. E dei a ela meu melhor produto, meu primeiro filho como afilhado. Segundo, a Neusa não se matou porque era negra, a Neusa se matou porque tinha os problemas dela, negros e brancos se suicidam. Terceiro, o que eu faço, eu faço por brancos e negros. Trabalho no serviço público e trabalho para negros e brancos.

Grada Kilomba (2019) chama de processo de (de)negação⁶⁴ o mecanismo de defesa do ego (Eu), do sujeito branco, frente à denúncia do racismo. Para Grada, as respostas psíquicas

⁶⁴ Segundo a psicanalista Fabiana Villas Boas, é preciso se atentar para uma imprecisão teórica, em termos psicanalíticos, na construção do argumento de Grada, em *Memórias da Plantação* (2019), em respeito à noção de “negação” que a autora propõe em referência à Freud. Para Fabiana, no lugar de “negação”, o mais adequado seria “denegação”, enquanto o mecanismo psíquico de recusa em reconhecer o que o sujeito na verdade já sabe, mas não consegue admitir. O sujeito não admite o próprio racismo, mas também não o desconhece, já que, quando se pergunta para uma pessoa racista se ela gostaria de ser tratada como um negro, ela vai dizer que não. O que é um pouco diferente de “negação”, definido como “Processo pelo qual o sujeito, embora formulando um dos seus desejos, pensamentos ou sentimentos até então recalcado, continua a defender-se dele negando que lhe

da pessoa branca ao racismo podem ser de (de)negação, culpa, vergonha, reconhecimento e reparação, esta última que mobiliza uma resposta social, a partir da tomada de responsabilidade pelo trauma historicamente produzido pela colonização e escravização, o que implicaria concretas transformações nas relações de poder e privilégios raciais instituídos. O caminho que Grada aponta da (de)negação à reparação, enquanto um percurso de conscientização coletiva, não seria um processo moral, mas de responsabilização para se criar novas configurações de poder e de conhecimento. Para tal, o sujeito branco deve reconhecer a sua marca racial, se responsabilizar pela reprodução do racismo e da reencenação do trauma colonial no cotidiano das relações sociais (KILOMBA, 2019). Ou seja, é necessário, em direção ao reconhecimento e à reparação, se localizar na branquitude.

A branquitude caracteriza-se como uma posição socialmente forjada de vantagem material e simbólica em sociedades sob a égide do racismo anti não-brancos, como a sociedade brasileira, e é definida pela socióloga Ruth Frankenberg (1999) como um lugar estrutural de “onde o sujeito branco vê os outros e a si mesmo. Uma posição de poder, um lugar confortável do qual se pode atribuir ao outro aquilo que não se atribui a si mesmo: a raça” (*apud* SCHUCMAN, 2012, p. 51). A capacidade de entender o outro como pessoa racializada e não a si mesmo é, portanto, um privilégio branco. Embora a racialização tenha sido comumente compreendida no sentido da experiência subjetiva e concreta do negro, enquanto forma de reificação e epidermização de posições sociais (FANON, 2008), é necessário se pensar o branco também enquanto pessoa racializada (SCHUCMAN, 2012), assim como a brancura (ou a cor branca) enquanto uma marca identificatória (VIEIRA, 2022) e uma identidade racial (SCHUCMAN, 2012).

Em uma leitura contemporânea de Frantz Fanon, Devison Faustino afirma que o processo de racialização, ou de outro modo, “a fantasmagórica e hierárquica contraposição binária entre branco X negro é assumida por ambos como identidades fixas e essenciais, moldando de forma empobrecedora a percepção de si e do mundo” (FAUSTINO, 2020, p. 13). Ao contrário da experiência corpórea negra, que não pode ignorar a sua cor – já que o negro “ao primeiro olhar branco, sente o peso da melanina” (FANON, 2008, p. 133), a branquitude se constitui a partir da invisibilidade da raça, da ausência de percepção de si mesmo como ser racializado (FRANKENBERG, 1999; PIZA, 2002). Por um lado, esta invisibilidade se direciona a si mesmo, ao não enxergar a própria cor ou a marca que ela impõe enquanto posição

pertença” (LAPLANCHE & PONTALIS, 2001, p. 294). É também “denegação” o termo utilizado por Lélia Gonzalez (1984) para caracterizar o racismo à brasileira.

na sociedade, e, por outro lado, ela pode ser redirecionada à pessoa negra, como forma de escamotear o racismo e seus efeitos, ou para não precisar se haver com aquilo que o racismo, quando escancarado, convoca como chamada à responsabilização. Assim, o indivíduo branco pode dizer “para mim não há negras/os ou brancas/os, somos todos humanos”, se apegando a um investimento tanto intelectual quanto emocional “na ideia de que a ‘raça’, na verdade, não importa, como estratégia para reduzir os desejos inconscientes agressivos em relação às/aos ‘Outras/os’, bem como seu sentimento de culpa” (KILOMBA, 2019, p. 45).

Retornando à nossa situação analisada, no trecho “a minha relação pessoal com a Neusa não passava por ela ser negra ou não ser negra”, o que está em jogo é a incapacidade da branquitude enxergar “raça” (KILOMBA, 2019, p. 145). Como um mecanismo de *color-blind* (BONILLA-SILVA, 2006), o psicanalista não vê a cor de Neusa, preta, nem a sua própria cor, branca, como marcas significativas que possam produzir, alterar ou introduzir significados às relações – incluindo relações de amor e amizade, onde o racismo não deixa de estar presente, como nos demonstram Lia Schucman (2018) e Elizabeth Hordge-Freeman (2018). Torna Neusa incolor enquanto torna-se ele próprio incolor, ao não (querer) ver e não (querer) ouvir os efeitos do racismo. Tal mecanismo também está presente em “a Neusa não se matou porque era negra” e em “o que eu faço, eu faço por brancos e negros”. Ou seja, a diferença racial passa a não informar nada sobre um suicídio ou sobre o manejo do tratamento clínico psicanalítico⁶⁵. A “raça” se faz componente irrelevante, ela desaparece e é omitida das relações. Ao mesmo passo que o homem branco não se vê racializado, também não reconhece que ele, como qualquer pessoa branca numa sociedade estruturada pelo racismo antinegro, reproduz segregação⁶⁶.

Para Geisa Assis (2023)⁶⁷, localizar-se subjetivamente na branquitude é uma posição difícil, pois é “mais fácil” se ver na posição de quem sofre do que quem faz sofrer. Portanto, reconhecer em si mesmo os significados que uma pele branca assume social e historicamente é um processo delicado e complexo, pois é saber-se na mesma posição do colonizador, daquele que matou, extorquiu, dizimou, desapropriou, violentou, estuprou. Saber-se branco em um país marcado por tessituras coloniais indecorosas não é uma operação subjetivamente simples, pois

⁶⁵ Sobre o atravessamento da cor do paciente ou do analista, no processo de transferência em análise, comentaremos mais à frente em outro capítulo.

⁶⁶ Aqui, tomamos emprestado as reflexões de Lia Schucman, quando justifica, em seu trabalho (2012), que: “não parto do pressuposto de que apenas os brancos são racistas, já que vivemos em uma cultura racista, e tanto brancos como negros subjetivam, a partir da ideologia do branqueamento, a ideia de superioridade racial branca. No entanto, as consequências desta ideologia atuam diferentemente na constituição das identidades raciais dos brancos e dos negros” (SCHUCMAN, 2012, p. 50).

⁶⁷ Em podcast “Radar” da EBP (Seção Rio), no episódio “02 Tornar-se Negro, com Daniele Menezes, Geisa de Assis e Jefferson Nascimento”, set. 2023.

se haver com a responsabilidade histórica da branquitude na perpetuação de experiências brutais de desumanização pode ser extremamente embaraçoso e desorganizador para o Eu.

Em uma fala em uma mesa sobre descolonização e psicanálise (2023)⁶⁸, Miriam Debieux Rosa diz que, sendo o racismo estrutural, a branquitude é o laço social que a gente conhece, e, portanto, não é sem angústia que a gente se reestrutura. Sobre esta mesma angústia, comenta Andréa Guerra⁶⁹ (2023): a angústia tem a ver com o momento em que o sujeito branco se depara não conseguindo mais sustentar a posição de universalidade pela qual se identificou a vida toda. Quando ele é identificado a um grupo racial que historicamente oprimiu e segregou outro, o que ocorre frequentemente no caso das denúncias de racismo, algo fissa, perfura e desmonta o ideal que o estrutura em uma ilusão de universalidade e, ao mesmo tempo, de coerência e de unidade do Eu. No momento em que o sujeito se descola deste ideal, quando cai naquilo que Neusa chamou de presunções do Eu (presunção de ser um, presunção de harmonia, presunção de livre-arbítrio e presunção de síntese), ele passa a conhecer a própria “contradição que divide e desconcerta o sujeito” (SANTOS SOUZA, 1998/2021, p. 122). É quando se instala a angústia. Assim, o sujeito branco pode vir a mobilizar uma defesa, no plano inconsciente, para que se aplaque sua angústia. É quando a branquitude é acionada, esse sistema de privilégios compartilhados, narcisicamente alimentados, que é convocado no momento em que a pessoa branca se vê angustiada e fragmentada, para tentar restituir o seu lugar de poder e o seu semblante de universalidade. Com este sistema de defesa, procura também reorganizar-se em torno da ilusão de unidade e de coerência do Eu, cujo próprio regime de denegação do racismo colaborou para sustentar.

No racismo, a negação é usada para manter e legitimar estruturas violentas de exclusão racial: “Elas/es querem tomar o que é Nosso, por isso Elas/es têm de ser controladas/os.” A informação original e elementar – “Estamos tomando o que é Delas/es” – é negada e projetada sobre a/o “*Outra/o*” – “elas/ eles estão tomando o que é Nosso” –, o *sujeito negro* toma-se então aquilo a que o *sujeito branco* não quer ser relacionado. Enquanto o *sujeito negro* se transforma em inimigo intrusivo, o branco torna-se a vítima compassiva, ou seja, o opressor torna-se oprimido e o oprimido, o tirano. Esse fato é baseado em processos nos quais partes *cindidas* da psique são projetadas para fora, criando o chamado “Outro”, sempre como antagonista do “eu” (self). Essa cisão evoca o fato de que o sujeito branco de alguma forma está dividido dentro de si próprio, pois desenvolve duas atitudes em relação à realidade externa: somente uma parte do ego – a parte “boa”, acolhedora e benevolente – é vista e vivenciada como “eu” e o resto – a parte “má”, rejeitada e malévola – é projetada

⁶⁸ Evento de lançamento do livro *Ocupar a psicanálise: por uma clínica antirracista e decolonial*, ocorrido no dia 12 de maio de 2023, no Instituto de Psiquiatria da UFRJ (IPUB).

⁶⁹ Durante sua exposição no encontro “Branquitude, Psicanálise e Interseccionalidade”, ocorrido no dia 28 de agosto de 2023, como parte do grupo de estudos, “Tornar-se Neusa: uma leitura interseccional da obra de Neusa Santos Souza”, do CIDADES (PPCIS/UERJ).

sobre a/o “Outra/o” como algo externo. O sujeito negro toma-se então tela de projeção daquilo que o sujeito branco teme reconhecer sobre si mesmo, neste caso: a ladra ou o ladrão violenta/o, a/o bandida/o indolente e maliciosa/o. Tais aspectos desonrosos, cuja intensidade causa extrema ansiedade, culpa e vergonha, são projetados para o exterior como um meio de escapar dos mesmos. Em termos psicanalíticos, isso permite que os sentimentos positivos em relação a si mesma/o permaneçam intactos – branquitude como a parte “boa” do ego – enquanto as manifestações da parte “má” são projetadas para o exterior e vistas como objetos externos e “ruins” (KILOMBA, 2019, p. 34-37).

Para Grada (2019), o mecanismo de (de)negação é produtor de violência à pessoa negra que denuncia o racismo, reencenando a relação colonial a partir do privilégio de “não querer saber”. Retomando o caso aqui etnografado, a estudante negra pretendeu afirmar, com a sua fala, que a cor de Neusa importa, pois identifica em sua trajetória uma experiência cotidiana de racismo, que a diferencia de seus amigos brancos: “Ela não está aqui agora, porque o que ela passou foi muito diferente do que vocês passaram”. No entanto, o homem branco esvazia o encadeamento de significados que organiza, em uma mesma cadeia, os significantes “racismo”, “sofrimento” e “suicídio”, enquanto assegura que Neusa não se suicidou porque era negra, já que brancos e negros se suicidam. Não é possível atestar que o racismo vivido por Neusa justifique o seu suicídio, no entanto, é possível reconhecer que a violência experimentada por gerações de uma mesma população “precisa ser devidamente considerada como uma fonte intensa de sofrimento, criticando-se os processos de negação típicos do discurso da democracia racial” (RIBEIRO, 2020, p. 90). Não ter escuta para essa dimensão também se precipita como mais uma reprodução de violência.

Não escutar é uma estratégia que protege o sujeito branco de reconhecer o mundo subjetivo das pessoas negras [...] historicamente isso tem sido usado como marca de opressão, pois significa negar a subjetividade de pessoas negras, bem como seus relatos pessoais de racismo [...] regressão está profundamente ligada a esse processo, uma vez que o sujeito branco evita ou procura evitar a ansiedade e a culpa, retornando a um estágio anterior de desenvolvimento. Os padrões infantis de comportamento como ficar mal-humorada, irritada, ofendida ou chorar permanecem disponíveis como defesa para não lidar com a informação. Então, quando o sujeito negro denuncia o racismo, o sujeito branco, como uma criança, regride a um comportamento imaturo, tornando-se novamente a personagem central que precisa de atenção, enquanto o sujeito negro é colocado como secundário. A dinâmica entre ambos é virada de cabeça para baixo. Na psicanálise clássica isso é chamado de regressão (KILOMBA, 2019, p. 122-3).

O que fica subsumido, no episódio analisado, é que a mulher negra está convidando as pessoas brancas presentes a se pronunciarem e a se responsabilizarem pelo sofrimento causado pelo racismo. Não particularmente pelo racismo que Neusa sofreu, mas pelo racismo que sofre a população afrodiaspórica como um todo: “O que vocês fazem hoje contra o racismo? O que

vocês fazem hoje para que outras pessoas negras não tenham o fim de Neusa?”. É um chamado para a responsabilização. Porém, a subjetividade constituída de branquitude, ao invés disso, escuta uma acusação: “Você é racista!”, o que angustia e desorganiza o Eu, e, por isso, aciona defesas psíquicas a partir da (de)negação ou da regressão. O processo de desracialização das relações presente em “negros e brancos se suicidam” ou “o que eu faço, eu faço por brancos e negros”, tem possivelmente, em seu subtexto, a intenção de comunicar “Eu não sou racista!”. Grada Kilomba, entretanto, nos alerta que, ao invés de ficar amarrado à pergunta moral “Sou eu racista?”, “o sujeito branco deveria se perguntar: ‘Como eu posso dismantelar meu próprio racismo?’” (2019, p. 46). Não seria, portanto, uma questão moral, mas sim uma questão de se tomar responsabilidade. Andréa Guerra (2023) reconhece que, enquanto pessoas brancas, nós tomamos micro decisões permanentemente a favor da manutenção do esquema e do acúmulo de privilégios da branquitude. Ela propõe, porém, que nós podemos fazer com que a angústia, que nos assalta quando tomamos ciência do nosso lugar de discurso, nos coloque a trabalho daquilo que Grada assume como reparação.

Quando o palestrante branco em questão inicia a sua apresentação, ele anuncia o seu lugar branco de enunciação: “Eu não me autorizo a falar de um lugar que não é meu”. Portanto, podemos perceber que ele reconhece a sua marca racial: sou branco e não me autorizo a falar por negros – efeito também de distorções e usos controversos de categorias políticas que circulam no campo social como “lugar de fala”, “protagonismo” e “representatividade”. No entanto, o reconhecimento de sua marca racial não o faz se perceber na branquitude, enquanto um sistema de reprodução do racismo e manutenção dos privilégios brancos (SCHUCMAN, 2012). Não se autorizar a falar aparece menos como um reconhecimento da disposição assimétrica de lugares relativos aos privilégios da fala, e mais como um recurso defensivo do Eu que visa afastar uma possível identificação enquanto sujeito do racismo e mesmo enquanto sujeito do antirracismo. A afirmação “Eu não me autorizo a falar de um lugar que não é meu” se insere nas dinâmicas políticas que instituem disputas em torno da autoridade de fala a partir da experiência, sem, no entanto, mobilizar uma postura crítica que assuma a própria posição nestas hierarquias a fim de desconstruir privilégios de enunciação. Em outras palavras, quando uma pessoa branca diz que não se autoriza a falar sobre racismo, ela está afirmando que o racismo não é um problema que a implica, o que “protege o sujeito da ansiedade que certas informações causam quando são admitidas ao consciente” (KILOMBA, 2019, p. 236).

Nesse sentido, é interessante perceber que a mulher negra da plateia suscita a todos nós brancos que estávamos presentes a refletir sobre o nosso racismo, reivindicando-nos a

responder e a agir politicamente a partir do nosso lugar de pertencimento à branquitude: “Você pode responder a partir desse lugar, que é o seu”. Sua enunciação não deve ser interpretada como uma acusação a nós brancos que vivíamos relações de afeto com Neusa como pessoas racistas. A questão em jogo se constrói muito mais sobre as consequências de se negar a refletir sobre o racismo a partir da perspectiva da implicação da branquitude em sua reprodução. O pacto narcísico da branquitude (BENTO, 2002) “necessariamente se estrutura na negação do racismo e desresponsabilização pela sua manutenção” (SCHUCMAN, 2012, p. 13). É possível, mesmo que amarrados a um ideal racional antirracista, continuarmos a sermos protagonistas do racismo enquanto pessoas brancas constituídas por subjetividades forjadas pela branquitude (*idem*).

Neil Altman (2020) argumenta que a supremacia racial se expressa também por meio de esforços para desmantelá-la, pois é reproduzida até mesmo por aqueles que reconhecem e buscam transcender ao racismo. Nesse sentido, o autor difere os conceitos de culpa e de responsabilidade. Enquanto a culpa se constitui a partir da negação do dano causado, a responsabilidade envolve o reconhecimento da autoimplicação no sofrimento produzido, o que é uma condição prévia para os esforços de reparação que não dependem da divisão entre “bons antirracistas” e “maus racistas”. “O reconhecimento do próprio preconceito e dos danos que alguém fez e continua a fazer aos outros é uma condição prévia para a reparação” (ALTMAN, 2020, p. 14. Tradução livre).

Retornando ao episódio em questão, o embate entre um homem branco e uma mulher negra provocou burburinhos e um clima de tensão ao evento “Psicologia, racismo e o legado de Neusa Santos Souza”. O palestrante, quando se propôs a responder à indagação colocada pela estudante, gerou incômodos e indignação por parte de muitos presentes, levando inclusive a um posicionamento na mesa seguinte⁷⁰. No entanto, a questão levantada pela estudante já havia sido acompanhada de manifestações de desconforto de muitas pessoas presentes (sobretudo, mas não exclusivamente, brancas). A sua fala pode ter sido imediatamente desaprovada pelos ouvintes devido ao modo pelo qual a expressão de seu incômodo e revolta foi percebida. O tom de sua voz, a maneira incisiva de se colocar, seus gestos incontidos e sua postura sarcástica despertaram, em muitos brancos presentes, um sentimento reativo e autodefensivo. Como adverte Neusa, em *O estrangeiro: nossa condição* (1998/2021), o racismo é oriundo do

⁷⁰ A professora Janete Ribeiro disse em seu momento de exposição: “Não sei se incomodou a vocês, mas a mim ficou muito evidente o quanto que a branquidade tem autoestima, inclusive no ambiente com mulheres negras potentes e uma mulher negra sendo homenageada, referenciada, como uma teórica que muito nos ensinou. A branquidade fala como se o espaço fosse da branquidade”.

desconforto e da intolerância radical ao *gozo* do Outro. Este *gozo* se expressa no tom da voz, na maneira de se portar, de se vestir e na capacidade do sujeito de tomar a fala e se posicionar. O que nos remete às palavras de outra importante intérprete negra brasileira:

Tá na cara que os brancos ficaram brancos de raiva e com razão. Tinham chamado a gente pra festa de um livro que falava da gente e a gente se comportava daquele jeito, catimbando a discursão deles. Onde já se viu? Se eles sabiam da gente mais do que a gente mesmo? Se tavam ali, na maior boa vontade, ensinando uma porção de coisa pra gente da gente? Teve uma hora que não deu pra aguentar aquela zoada toda da negrada ignorante e mal-educada. Era demais. Foi aí que um branco enfezado partiu pra cima de um crioulo que tinha pegado no microfone pra falar contra os brancos. E a festa acabou em briga... Agora, aqui pra nós, quem teve a culpa? Aquela neguinha atrevida, ora. Se não tivesse dado com a língua nos dentes... Agora tá queimada entre os brancos. Malham ela até hoje. Também quem mandou não saber se comportar? Não é à toa que eles vivem dizendo que “preto quando não caga na entrada caga na saída” (GONZALES, 1984, p. 223).

A enunciação da mulher negra pode ser interpretada, a partir de um olhar mediado pela “raça”, como uma fala agressiva, insensível, indelicada ou combativa, enquanto a mulher que a enunciou pode ser enquadrada ao estereótipo da “mulher negra raivosa” (LORDE, 2019). Em *Os usos da raiva: mulheres respondendo ao racismo* (2019), Audre Lorde escreve sobre como mulheres negras que respondem incisivamente à violência da qual são vítimas são vistas como pessoas raivas, que incomodam e produzem reações de desaprovação e censura. Por detrás desse incomodo à resposta “raivosa”, se encontra o sentimento de culpa da branquitude. A denúncia do racismo provoca um sentimento de culpa inconsciente na pessoa branca ao se identificar enquanto motivação do sofrimento vivido pela pessoa negra, o que produz uma desestabilização à subjetividade branca, por colocar em xeque a construção narcísica da branquitude (*idem*). Segundo Maria Aparecida Bento, a expressão “raivosa” à violência é compreensível na medida em que “as inibições, repressões e fracassos vividos por um grupo [socialmente violentado] geram nele cargas de rancor que podem explodir, da mesma maneira que, em nível individual, o medo ou a angústia liberam e mobilizam no organismo forças incomuns” (2002, p. 8). Quem tem o direito de se comunicar de forma não-violenta é somente aquele que tem seu lugar de escuta garantido e não precisa gritar para ser ouvido. Poderíamos desmembrar daí a reflexão de Spivak (2014) sobre a ausência estrutural de regimes de escuta que tornem legível e audível a fala da “subalterna”.

Para Lorde (2019), as pessoas negras – e ela se direciona especificamente às mulheres negras – não precisam esconder a raiva para que as pessoas brancas deixem de se sentirem culpadas. Segundo ela, não deveriam domar a raiva e docilizar a fala, encontrando outras formas de expressividade que atendam à expectativa de escuta da branquitude, que teme o conflito

explícito e a enunciação daquilo que não deve ser enunciado em voz alta: o racismo. A raiva não deve ser domada – como a língua não deve ser domada (ANZALDÚA, 2009), pois a raiva carrega em si uma potência de transformação (LORDE, 2019). A fala “raivosa” de denúncia ao racismo é capaz de produzir diálogo a partir do conflito, propiciando a implicação crítica na reprodução social do racismo, o que envolve o deslocamento do sentimento de culpa para o campo da responsabilidade. Uma discussão sobre o racismo deve incluir a admissão da raiva, pois ela torna criticamente dizível e visível aquilo que é submergido, de forma consciente e inconsciente, para não afetar a percepção narcisística da branquitude sobre si (LORDE, 2019).

A recuperação de um caso de conflito instituído entre a enunciação de uma mulher negra e a (não) escuta da branquitude nos permite refletir sobre nosso lugar enquanto pessoas brancas na reprodução dos regimes de silenciamento de “falas raivosas”. No episódio aqui relatado, podemos reconhecer que, ao criticar a mulher negra de ter sido indelicada ou insensível, a branquitude está reagindo defensivamente ao sentimento de culpa provocado nesta dinâmica. A culpa, nesse caso específico, vai além da própria percepção do racismo. Ela esbarra em outra dimensão deste sentimento que permeia o universo simbólico do luto por suicídio de uma pessoa próxima. Para os que vivenciam o luto da perda de uma pessoa de morte por suicídio, a culpa aparece, muitas vezes, como algo inescapável e intragável. A maioria dos enlutados por suicídio se depara atravessado e estagnado com o sentimento de culpa (FUKUMITSU & KOVACS, 2015, p. 44), que esteve presente nos processos de luto de inúmeras pessoas que cultivavam laços de amizade e amor com Neusa, como já verificado. Somada a um sentimento de culpa por não ter percebido a sua angústia e sofrimento a ponto de prever o ato suicida, percebe-se uma dimensão mais enraizada da culpa pela incapacidade de oferecer à Neusa acolhimento e amparo que a permitisse talvez tomar outro rumo. Sentimentos complexos, contraditórios e dolorosos que assombram o universo subjetivo de muitas pessoas que eram próximas à Neusa.

Nesse sentido, acredito ser esta também uma dimensão da culpa que a fala da estudante reativou em muitas pessoas brancas presentes. Trazer esta outra disposição da culpa não pretende desresponsabilizar ou justificar o julgamento direcionado à estudante. Pelo contrário, procura-se identificar que o pacto narcísico da branquitude permite que o questionamento da mulher negra seja interpretado como uma insensibilidade à dor dos amigos brancos de Neusa, enlutados pela sua morte, mas não que a resposta do psicanalista seja percebida como insensível ao sofrimento daquela mulher negra, que, por partilhar de uma identificação racial, vivenciou

outras formas de sentir essa mesma perda. Desse modo, talvez seja possível afirmar que a fala da mulher negra possa ter constrangido mais do que a fala racista do homem branco palestrante.

Por que a resposta do psicanalista não é percebida como uma fala raivosa? Por que foi possível reconhecer o lugar da dor do homem branco e não da mulher negra? Dinâmicas assimétricas de (in)visibilidade sobre o sofrimento humano permitem que a dor da pessoa negra não seja vista nem desperte comoção. Por outro lado, o olhar narcísico da branquitude faz com que se enxergue a dor do psicanalista com identificação e que se justifique inconscientemente a sua resposta “raivosa”, mesmo sem concordar com ela. Mas o mesmo esforço de escuta e compreensão não é direcionado à mulher negra.

Em termos filosóficos – se concordarmos com Fanon (2008) – é possível afirmar que o racismo não se resume a uma opressão política ou à difusão de estereótipos inferiorizadores – embora deles não prescindia – mas representa, sobretudo, a interdição da reciprocidade necessária ao reconhecimento do “outro” como humano. As pessoas negras deixam de ser vistas como humanas e diante de tal “fato”, o desnudar pornográfico de sua dor e morte não provoca empatia ou mesmo indignação. [...] Há na sociabilidade contemporânea – promotora de tantas violências e rupturas de laços sociais – uma distribuição desigual, não apenas das diversas instâncias de violência que possamos enumerar, mas, sobretudo, da capacidade – enquanto sociedade – de nos solidarizar com essa dor (FAUSTINO, 2019, p. 91-92).

Isso revela que as disposições e intensidades de afetos e do sofrimento que envolvem a perda e o luto, sobretudo no caso de morte por suicídio, dependendo do sujeito que sofre e sente a perda, não movimentam equivalente comoção. Por outro lado, demonstra um ato de recusa frente às possibilidades de outras construções de laços de identificação com Neusa, que ultrapassem os vínculos afetivos concretos construídos com ela. A estudante negra estava também respondendo a partir de um lugar de luto e de proximidade afetiva com a outra. Enquanto mulher negra retinta, sua indagação (e indignação) emerge a partir de um local de enunciação construído através da identificação racial e de gênero.

Assim, evoco aqui a minha própria posição como pesquisadora e mulher branca (e enquanto afilhada de Neusa) nesta discussão, e retorno ao lugar sobre o qual eu devo responder e me responsabilizar. Não podemos declinar o fato da minha presença e posição não-passiva nesta disposição de relações e afetos que se instituem na situação descrita, provocando-me diferentes atravessamentos e posições contraditórias. A partir de uma lente antirracista, reconheci, na resposta do psicanalista, uma argumentação permeada de racismo velado e tentativa de silenciar a autora da questão. Por outro lado, naquele momento, não evitei experienciar a contradição dos sentimentos presentes em qualquer pessoa que fora próxima de Neusa, que remetem às peculiaridades do luto por suicídio (FUKUMITSU & KOVACS, 2015).

Não deixei de ter uma resposta afetiva de desconforto à fala da mulher negra, pois percebia que a sua pergunta não se direcionava apenas aos palestrantes, mas a todas as pessoas brancas que pertenciam ao círculo das relações pessoais com Neusa, no qual eu me incluía. Porém, não ficou evidente, naquele momento, a raiz estrutural de meu incômodo. A partir de uma posição mais distanciada, anos depois do ocorrido, me propus a analisar essa mesma situação, por meio de recursos que eu ali não obtinha, ou que estavam devidamente contaminados pela disposição dos afetos latentes acionadas durante aquele evento.

Retornando hoje, a partir de outro lugar, para este episódio, vejo que eu não soube ouvir o que a mulher negra tentava nos apontar. Eu não exerci escuta para estas dimensões racializadas tacitamente colocadas. O questionamento “E o que vocês fizeram para impedir que isso acontecesse?” reverberou em mim de forma inquieta, como uma acusação moral e pessoal, encostando na dimensão de culpa e autoacusação característica do meu processo de luto. Hoje, eu posso, no entanto, exercitar uma escuta crítica para tal chamada à responsabilização, de forma que ultrapasse as respostas defensivas, resistentes a encarar às dimensões de culpa por mim internalizadas. Grada Kilomba (2019) argumenta que a questão do reconhecimento do próprio papel na atualização do racismo não é uma questão individual, mas sim de responsabilização coletiva. No entanto, deve repercutir sobre as ações individuais, na direção de revisão do próprio racismo engendrado e subjetivado, visando transformações singulares de comportamento e mudanças na própria construção subjetiva, a partir de um horizonte antirracista e da ampliação de regimes de escuta. Para que sejamos capazes de nos enxergar nas dinâmicas estruturais racistas e redirecionar nossas micro ações para transformá-las. Talvez, faça parte deste esforço, sustentar um punhado de afetos enfadonhos como desconforto e angústia, que fizeram parte da elaboração desta tese e pesquisa, como fazem parte de nosso caminho, enquanto brancos, em direção à reparação do trauma colonial instituído pelo crime histórico da escravização e de sua perpetuação enquanto racismo cotidiano. A tentativa, frágil e inacabada, instituída por este trabalho, foi a de procurar romper com o pacto narcísico da branquitude, ou ao menos não reforçá-lo, não corroborando com a manutenção de dinâmicas de invisibilidade sobre pensamentos, afetos, lutas e mortes (concretas ou simbólicas) negras.

Assim, a escolha em começar esta tese pela “morte” talvez esteja também implicada ao necessário processo de sepultamento do ideal de branquitude, que atravessa a minha constituição como pessoa branca em vir a ser antirracista, para então poder afirmar uma escrita que evoque o meu lugar de enunciação e de experiência, com corpo presente e afetado, daquela

que pode falar, não no lugar de quem não pode falar (SPIVAK, 2014), mas sim para testemunhar processos de silenciamento, dessubjetivação e apagamento.

2 UMA, NENHUMA, CEM MIL NEUSAS

“Como uma pérola negra, Neusa foi rara. Como analista, ofereceu uma escuta afiada e amorosa; como amiga, era aquela sempre presente a oferecer seus préstimos; como colega, recebia com gratidão e alegria o que cada um trouxesse à baila; mas não era fácil dissuadi-la de suas convicções teóricas. Se é que podemos defini-la, no campo propriamente psicanalítico, ela foi aquela que não cedeu sobre a psicose – seguindo o que defendiam nossos mestres; Freud de maneira tênue e Lacan já francamente arrojado e decidido. [...]”

Eu poderia continuar escrevendo esse *portrait* de Neusa, tantas foram suas facetas. Todas fascinantes e emocionantes, todas dignas de nota: sua inteligência, seu avançado processo de atravessamento de uma negritude perturbadora, seu “comadrio” tão requisitado – foi madrinha de muitos filhos e filhas de amigos –, sua generosidade, sua dignidade, sua elegância – lato sensu –, seu talento de analista... Mas sobretudo não posso terminar sem mencionar mais uma vez sua risada, farta, plena, gostosa. Inesquecível. Quem me dera fosse eu um Caetano Veloso para poder falar tão belamente dessa Irene e sua risada. Irene é de Caetano, artista que ela tanto admirou. Neusa é nossa e para sempre será. A risada de Neusa, que é a sua música, tão sua, ressoará e ficará para sempre.”

Isabel Lins⁷¹

Você conhecia uma Neusa. Isso pode ser exagero meu, mas para mim a Neusa eram muitas. Ela tinha muitos personagens nela, isso é angustiante assim. Para cada um aparecia de uma forma. Quando a gente fala da Neusa, pra mim, a Neusa eram várias Neusas, não foi uma Neusa só. E fui descobrindo isso, na verdade, depois que ela faleceu (João Calafate, 2021).

A observação de João Calafate apareceu para mim na primeira entrevista que realizei com o interesse de ouvir quem era Neusa aos olhos de seus próximos conhecidos. A impressão de que era impossível descrever uma única Neusa surgiu com frequência entre os comentários daqueles que a tinham como amiga. Há uma percepção compartilhada de que ela transparecia aspectos sobre si muito diferentes dependendo dos circuitos de relação em que se inseria, e que havia “camadas” sobre sua pessoa e trajetória que se mantiveram em um campo velado de desconhecimento e mistério para muitos com quem conversei. Eu também guardava a sensação de que cada pessoa que eu entrevistava retratava uma Neusa distinta, ainda que eu tenha identificado, aos poucos, os vários pontos comuns entre os relatos de entrevista. Porém, era marcante que cada entrevista contribuía com traços distintos dessas “facetas”, trazendo um elemento novo sobre sua trajetória de vida, que, diversas vezes, não era previsível. O que confirma a percepção defendida por Bourdieu (1986) de que não há coerência possível na história de um sujeito.

⁷¹ Prefácio, *A psicose* (2023).

Esse aspecto não é, portanto, uma especificidade de Neusa, mas sim um traço constitutivo de todo sujeito, que é sempre múltiplo, fragmentado, contraditório. A possibilidade de construção de uma narrativa biográfica implica contemplar essa complexidade. No entanto, esta dimensão se tornou mais escancarada no trabalho de recomposição da história de vida de Neusa, na medida em que elaborada pelos próprios interlocutores de pesquisa. Muitos narraram como se ela vestisse diferentes “figurinos”, dependendo do contexto de interação (GOFFMAN, 1975). Outros também afirmaram que havia dimensões intocadas ou secretas sobre a sua vida, que, mesmo aos amigos mais íntimos, parecia não ser possível de acessar. No lugar de tomar cada relato de entrevista como uma peça de um grande quebra-cabeça, que, em seu conjunto, forma um todo, uma imagem coerente e inteligível para quem enxerga, optei por trazer os fragmentos, as peças que não necessariamente se conectam, mas que pertencem a esse universo possível de ser acessado, que corresponde à forma como ela é percebida e construída narrativamente pelas pessoas que entrevistei. Em desacordo com qualquer visão essencialista sobre o sujeito, busquei me esquivar de “dar unicidade e ‘inventar’ trajetórias contínuas” (SCHWARCZ, 2013, p. 52). A ênfase sobre as “várias Neusas” é uma tentativa de “deixar brotar ambivalências tão próprias às vidas dos outros, que são também nossas” (*idem*).

Neste capítulo, farei um esforço para trazer as diversas camadas da história de Neusa Santos Souza, tecendo pontos comuns entre as entrevistas que realizei. Busquei reunir interlocutores que comunicassem elementos heterogêneos, privilegiando a diversidade dos lugares de enunciação que correspondessem a momentos diferentes de sua trajetória de vida, procurando abordar uma multiplicidade de Neusas que se presentificaram nas narrativas dos/as interlocutores/as de pesquisa. As convergências nos relatos de entrevista resultaram na organização de quatro subcapítulos que traduzem o ordenamento de quatro subgrupos de entrevistados, a saber, (1) os familiares distantes, vizinhos e amigos de infância que viveram em Cachoeira (Bahia), nos anos 1950-60; (2) os amigos da Universidade de Medicina da Bahia, os psiquiatras do Sanatório Ana Nery, e os demais que conviveram com ela em Salvador, no início dos anos 1970; (3) os colegas do Instituto de Psiquiatria da UFRJ (IPUB), do Centro Psiquiátrico Pedro II, do Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN), do Movimento Negro Unificado (MNU) e dos demais movimentos sociais pelos quais ela esteve engajada nas décadas de 1970 e 1980; e (4) o círculo de amigos e psicanalistas que estiveram mais próximos nos últimos anos de sua vida. Embora cada um destes esteja associado a um período de sua história de vida – 1951 a 1969; 1970 a 1975; 1976 a 1985/90; e 1985/90 a 2008 – a ênfase desses recortes não se dará sobre os marcos temporais e sim sobre os enquadramentos em que

cada subgrupo de entrevistados produziu sobre sua pessoa e trajetória. A fim de reforçar esta perspectiva, para o título dos subcapítulos, escolhi o nome pelo qual ela era conhecida no interior destes grupos, ou seja, o modo pelo qual ela era chamada e apelidada em cada um desses círculos afetivos. Assim, das várias Neusas, destaco algumas daquelas que nascem das vozes daqueles que sentem de distintas formas a sua falta, o que determina como cada um irá recompor sua história e construir sua persona narrativamente.

Os relatos que reconstroem a história de uma pessoa não pretendem revelar uma verdade contida nessa experiência de vida, mas sim comunicar sobre as impressões, marcas e significados que permanecem para as pessoas com as quais ela conviveu e sobre a própria relação construída entre essas pessoas e a pessoa lembrada e narrada. Assim, pretendo explorar os modos pelos quais Neusa é descrita, de maneira plural e diversa, a partir das relações construídas entre ela e os sujeitos entrevistados. O enquadramento narrativo se torna ele próprio evocativo, na medida em que se compreende que essas pessoas estão produzindo “uma Neusa” a partir das elaborações de suas lembranças em linguagem. Sobre o trabalho de transformar episódios, períodos da vida e experiências em linguagem, Verena Alberti (2004) comenta:

Em situações desse tipo (como em inúmeras outras) a linguagem não “traduz” conhecimentos e ideias pré-existentes. Ao contrário: conhecimentos e ideias tornam-se realidade à medida que, e porque, se fala. O sentido se constrói na própria narrativa; por isso se diz que ela constitui (no sentido de produzir) racionalidades (ALBERTI, 2004, p. 79).

Aqui, assume-se que as histórias apresentadas resultam tanto de construções narrativas, que não podem ser tomadas como verdades ou fontes absolutas sobre sua pessoa e trajetória, quanto de meu próprio trabalho de seleção dos trechos de entrevista que contaram para desenhar cada um desses fragmentos de Neusa. Diferentemente de outros momentos deste trabalho, a tradução que farei do conjunto de histórias em narrativa escrita não se dará através da apresentação literal de trechos de entrevista, mas de uma escrita fluida, que reconstrói, em uma elaboração própria textual, aquilo que ouvi em campo. Este me pareceu ser o caminho menos cansativo para os leitores, e que, ao mesmo passo, viabiliza captar as repetições e os pontos de convergência entre os entrevistados, produzindo uma espécie de síntese entre narrativas que versavam sobre um mesmo assunto ou enquadramento de vida. Foi uma tentativa de apresentar as impressões comuns reproduzidas no interior de cada agrupamento de entrevistados, sem, no entanto, apagar as divergências e as singularidades. No início de cada subcapítulo apresento o conjunto de interlocutores, cujas entrevistas utilizei para recompor uma das várias Neusas aqui representadas por diferentes nomeações: Zu, Neusa 70, Dra Neusa e Neusinha. E, ao final de

cada parágrafo, nomeio as pessoas cujas falas transformei em narrativa escrita. Entre a transcrição e a ficcionalização, procurei respeitar, o quanto possível, o vocabulário, as marcas de expressão e as categorias utilizadas pelos interlocutores de pesquisa.

Neste capítulo, mais do que a intelectual, psiquiatra, médica ou psicanalista, proponho-me a pensar sobre a pessoa, o ser humano Neusa(s). Assim como outras e outros pesquisadores se dedicaram a tratar do/a autor/a por detrás de grandes obras de autoras/es negras/os (RATTS, 2006; RATTS & RIOS, 2010; SCHWARCZ, 2017; CHERKI, 2006; SANTANA DE BRITO, 2021; GOMES, 2013; BAIRROS, 2001, FAUSTINO, 2018), aventuro-me a traçar esboços biográficos – ainda que não se consolide em um texto biográfico⁷² – sobre Neusa Santos, sem tratá-la como uma figura exótica ou fixá-la a uma noção de “trajetória de exceção”, sem também, no entanto, apagar o seu traço de excepcionalidade (RATTS, 2006)⁷³.

A relevância de se recompor e transmitir a história de vida de intelectuais negras brasileiras, se situa além de fazer frente à quase inexistência de dados biográficos⁷⁴ sobre estas figuras, fruto dos mecanismos de “invisibilidade negra” perpetuados em diversos âmbitos sociais (*idem*). Embora esta pesquisa intente contribuir para “corrigir” essas lacunas históricas, fazendo um trabalho de levantamento, produção e sistematização de dados biográficos, que envolve, entre outras coisas, a recuperação de fotografias e documentos, em adição ao registro das formas orais de transmissão de uma(s) história(s), os objetivos desta escrita estão para além deste intuito. A disposição por conhecer a (história da) mulher negra que pôde produzir *Tornar-se negro* ou *A psicose*, está mais associado à necessidade em redirecionar o olhar para aquilo que escapa ao enquadramento que historicamente tem sido resignado a mulheres e homens negros que deixaram suas contribuições para o patrimônio intelectual, político e cultural da

⁷² Não se trata aqui de um texto biográfico pois me preocupo mais em registrar os modos narrativos de reconfiguração de lembranças, reconstruídas a partir de falas orais daqueles que a conheceram, do que recontar uma história fidedigna sobre Neusa Santos Souza.

⁷³ Sobre Beatriz Nascimento, Alex Ratts declara: “Mais que a onomástica e o desejo de adjetivar a pessoa em foco, permito-me dizer que tangencio uma personalidade especial (e não exótica), pressupondo o quanto foi demorado e caro para ela adquirir tal estética, tal brilho, com o preço, talvez da solidão. Uma exceção num certo sentido, quando pensamos na situação das mulheres negras no mundo contemporâneo, mas bastante compreensível quando olhamos para a trajetória de mulheres negras intelectuais ativistas” (2006, p. 34).

⁷⁴ Acessando ferramentas de busca convencionais, verifica-se uma carência de informações precisas sobre a vida de Neusa Santos. É importante ressaltar, no entanto, que ao longo da duração desta pesquisa este fenômeno vem sendo alterado aceleradamente, pois emergiram muitas iniciativas para suprir essa lacuna, através de uma série de textos (bem como debates, palestras, cursos, seminários e *podcasts*) produzidos entre 2020 e 2024 sobre a vida e a obra da psicanalista. No início desta pesquisa, ao realizar buscas em páginas de amplo acesso, como a Wikipédia, não constava, por exemplo, um dado básico como sua data de nascimento, algo que já foi corrigido com o surgimento de novas pesquisas sobre a intelectual. No entanto, permanece a escassez de fotografias disponíveis de Neusa, e seu único registro audiovisual público continua sendo a entrevista de 2008 ao Programa *Espelho* (disponível no YouTube), quando ela discute o livro *Tornar-se negro* mais de 25 anos após a sua publicação.

humanidade, e o reorientar para “um aspecto que nos parece da maior relevância – revelar o negro como criador e criatura. Numa palavra: Sujeito” (OLIVEIRA, 2001, p. 87). Como atesta Alex Ratts: “penso que se faz necessário abrir os olhos para as figuras negras que se recompuseram em fuga, em combate, em territórios móveis, numa terra estranha que hoje nos estranha e devia ser ‘nossa’” (2006, p. 19).

Na medida em que há uma importância política no ato de lembrar e nomear para se contrapor à invisibilidade de mulheres negras (CARNEIRO, 2004), o “retorno” aos escritos de autoras negras⁷⁵ deve acompanhar uma curiosidade sobre quem foi essa mulher negra, em sua humanidade e irredutibilidade. Este capítulo pretende, por isso, unir vozes de diferentes lugares de enunciação e vestígios que resistiram ao tempo e ao massacre do genocídio epistêmico, para oferecer um retrato de Neusa Santos Souza, assumindo a incapacidade de apresentar sua história de vida em sua complexidade e totalidade. Reconheço os limites, os pontos cegos e os campos de invisibilidade que se impõem nesse processo, que dizem respeito tanto às economias de apagamento em relação à trajetória de uma mulher negra, evidentes na escassez de fontes e registros existentes sobre sua pessoa, quanto aos próprios limites da pesquisa, verificáveis na impossibilidade de confirmar determinados fatos, obter certas informações ou de entrevistar algumas pessoas. Mas que comunica também sobre a própria singularidade de Neusa, que sustentava certo mistério sobre si e sobre algumas dimensões de sua vida.

Em 2.1, revisito a atmosfera da cidade de Cachoeira, no Recôncavo Baiano, nas décadas de 1950 e 60, retrçando os passos de Neusa nos mais breves anos de sua vida, narrados por (ex)moradores da cidade, vizinhos, amigos de infância e alguns de seus familiares distantes. Para tal, foi necessário encarar a maior lacuna existente sobre sua trajetória, através da realização de trabalho de campo em Salvador e Cachoeira, a fim de remontar alguns fragmentos desconhecidos sobre os anos que Neusa vivia na Bahia, devido aos escassos registros e o desligamento que ela produziu com a família e a cidade de origem, que levou a que seus amigos mais próximos ignorassem aspectos relevantes sobre este período de sua vida. Aqui trago uma breve discussão sobre a dimensão de apagamento evidente nos trabalhos com o tempo e nas genealogias familiares que o racismo produz ao instituir impedimentos de memória e da manutenção de vínculos de pessoas negras com suas origens. Por último, elevo alguns trechos de entrevista para refletir sobre os processos de “esquecimento” de autoras negras que incidem diretamente na fabricação de epistemicídio.

⁷⁵ Seguindo Alex Ratts, “Assumo a ideia de ‘retorno’ enquanto um propósito (não isolado) de recolocar em pauta a voz de intelectuais negras(os)” (2006, p. 33).

Em 2.2, mergulho sobre o período universitário em que a jovem Neusa está cursando a Faculdade de Medicina da Bahia, em Salvador. Aqui, apresento uma narrativa que costura as impressões de seus colegas de faculdade e do Sanatório Ana Nery, hospital onde trabalhou como estagiária e, depois, como efetiva psiquiatra, e onde teve contato com experiências embrionárias da Reforma, como a prática da terapia ocupacional, atendimento em grupo e a comunidade terapêutica do modelo de Maxwell Jones. Reflito também como, nesta época, ela já vai se aproximar da teoria freudiana e da prática psicoterapêutica, voltada para o trato com psicóticos. Abordo ainda brevemente a discussão sobre as trajetórias de mulheres negras consideradas “exceções”, refletindo sobre as armadilhas de se pensar acriticamente a história dessas mulheres como um reflexo de excepcionalidade ou brilhantismo, sem problematizar o racismo (ou mesmo sexismo) estrutural e institucional.

Em 2.3, enquadro o recorte de maior ênfase política da trajetória de Neusa, quando ela faz parte do Movimento Negro Unificado e da Convergência Socialista, cursa o mestrado em psiquiatria no Instituto de Psiquiatria da UFRJ e se aproxima do movimento pela Reforma Psiquiátrica Brasileira. Contexto de reabertura democrática, é um período que demarca uma efervescência cultural e política no país, que reúne lutas sindicais e as reivindicações dos movimentos sociais, que reaparecem e se reestruturam após o arrefecimento das políticas da repressão militar. No Rio de Janeiro, Neusa conhece pensadores ativistas como Amauri Mendes Pereira, Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento e se aproxima de intelectuais e psicanalistas como Jurandir Freire Costa, Gregório Barenblitt e Roberto Machado. É, para ela, uma época de ebulição de pensamento, formação intelectual, acercamento com a psicanálise e militância política. Mas também momento em que assume seu lugar enquanto médica psiquiatra e, depois, como psicanalista. Talvez a etapa mais proeminente de sua trajetória, na medida em que simboliza a concretização de sua mais repercutida obra, *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*, e seus impactos para a cena política negra em seu contexto de aparecimento.

Em 2.4, apresento “Neusinha”, a psicanalista baiana, da vertente lacaniana, que se torna bem-sucedida e conhecida no Rio de Janeiro por seu trabalho clínico, de transmissão e teórico em torno das psicoses. Neusinha, que tem como particularidade, sua inserção no cenário psicanalítico com traço autônomo e independente, em relação às instituições de psicanálise, valoriza os laços efêmeros com seus pares e as construções em torno de um trabalho, projeto e grupo de estudo. Aqui optei por apresentar os aspectos de teor mais afetivo e íntimo, em torno dos laços que ela construiu com seus amigos próximos e das “marcas afetivas de memória” que

deixou a essas pessoas, considerando que um recorte que enfatizou seu trabalho clínico e o percurso profissional na psicanálise já foi muito bem abordado no trabalho de William Penna (2019). Nesta etapa, sinalizo que, enquanto mulher que ascendeu de forma significativa socialmente, Neusa não deixou de ser marcada pelo racismo cotidiano, que, embora menos perceptível, também se apresenta nas relações profissionais e interpessoais.

Por fim, gostaria de pontuar um comentário sobre o título do capítulo, que é uma alusão a uma das obras de Luigi Pirandello, o escritor italiano, *Um, nenhum, cem mil* (2023). Neste romance, Vitangelo Moscarda se espanta quando sua mulher aponta um defeito em seu nariz que até então desconhecia, e este episódio corriqueiro desencadeia nele uma série de reflexões e angústias. Mais do que se ater ao pequeno defeito, o homem fixa-se à ideia de ter vivido por tantos anos se pensando como “um Moscarda de nariz reto”, enquanto era para todos “um Moscarda de nariz torto”, o que o leva a perceber que ele não conhecia bem em si mesmo as coisas que mais intimamente lhe pertenciam e que não era para os outros aquilo que, até então, havia imaginado que fosse (PIRANDELLO, 2023, p. 14). Esta obra pretende contestar, portanto, a presunção de unidade do Eu (SANTOS SOUZA, 1998/2021), na medida em que evidencia que nossa imagem de si não corresponde à imagem que os outros constroem sobre nós.

São diversas perspectivas que vão "montando" esse mosaico que se torna a identidade, mas um mosaico sempre incompleto, visto que as peças não terminam de ser colocadas para se ver uma imagem única, sendo completada pelas diferentes máscaras desse "eu" visto por múltiplos. Pensar essa identidade que se fragmenta, um "eu" que não pode mais ser apreendido em sua totalidade, se torna uma questão importante e presente não somente na obra de Pirandello, mas uma constante principalmente da segunda metade do século XX em diante. *Um, nenhum e cem mil* é, com isso, uma obra que reverbera ainda, com questões desconcertantes, que tocam a literatura italiana contemporânea, mas não somente (FACCIO, 2020, s/p.).

Em “Uma, nenhuma, cem mil Neusas”, “Uma” se refere à ideia de que o conjunto de narrativas, consultadas para produzir esse modesto retrato biográfico, pretende descrever inequivocamente a mesma e única pessoa: Neusa Santos Souza, nascida em Cachoeira, em 1951, e falecida no Rio de Janeiro, em 2008. “Nenhuma”, por assumirmos a incapacidade de apresentar uma verdadeira, concreta e absoluta Neusa, reconhecendo que o que podemos reunir, nessa recomposição de sua história, são apenas impressões (e imprecisões) que resultam do olhar de determinadas pessoas sobre ela e dos vestígios por ela deixados. “Cem mil” se refere à já referida dimensão das várias e infinitas Neusas possíveis e cabíveis em uma única trajetória.

2.1 Zu

Figura 7 – Neusa Santos Souza em fotos 3x4, encontradas em seus boletins escolares do Colégio Estadual de Cachoeira (Cachoeira, BA), dos anos de 1966, 1967 e 1968.



Fonte: Acervo pessoal.

Neusa nasce em 1948⁷⁶, na Baía de Todos os Santos, em Cachoeira. As meninas ali nascidas nesses tempos, descem o Rio Paraguaçu. Elas descem com as legiões de quilombos e quilombolas que ainda hoje descem e sobem o Rio para a Baía do Iguaçu, também em Cachoeira. Neusa é filha das águas, ela é, sem dúvida, abençoada por Oxum nas corredeiras das cachoeiras, que não abandona sua luz e seu prestígio e a leva para os mares e oceanos da diáspora de todos os mundos, fixando-se na Baía de Guanabara no Rio de Janeiro. [...] Neusa nasce no ventre mais negro do Brasil. Na pequena África fora do continente africano: que é no globo, o centro do mundo. Ela se banha no Paraguaçu. Nas correntezas desse rio, o calor é permanente no Recôncavo. As crianças do Recôncavo, como Neusa Souza, cantam o novenário para Santo Antônio e transgridem a nova ordem: festejam suas velhas ancestralidades com suas famílias, comendo a feijoada de Ogum, em 23 de abril. A capoeira, o samba de roda e as roupas brancas do candomblé fazem parte da vivência no Recôncavo; assim como a maniçoba, o prato típico da culinária da cidade de Cachoeira e o caldo de cana à beira do Rio. [...] Em junho, Neusa brincou o novenário de Santo Antônio, São João e São Pedro. No inverno no dia 29 de junho, a Fogueira de Xangô é erguida nos terreiros de Cachoeira. De ponta a ponta, se vê bandeirinhas coloridas, é a Festa do Santo da decisão e da justiça. E os morros que circundam às margens do Paraguaçu ficam iluminados com luzes das fogueiras de São João e a Fogueira de Xangô. As inscrições de Neusa Santos Souza trazem o carisma e a intimidade da alma diversificada e colorida do Recôncavo da Bahia (OLIVEIRA, 2020).

Antes de nos adentrarmos no universo no qual cresceu e viveu Zu (como era conhecida Neusa na cidade de Cachoeira), gostaria de comentar um pouco sobre o que significou, para a pesquisa, este recorte de sua história de vida.

No início de 2021, fui contatada por representantes de editoras que estavam interessadas em republicar a obra *Tornar-se negro* e à procura dos familiares de Neusa, em busca de

⁷⁶ Há uma certa ambivalência na divulgação da data de nascimento de Neusa, majoritariamente apresentada como 1948, no entanto, preferimos nos referir a 1951, data que consta em sua certidão de nascimento.

viabilizar os trâmites necessários em torno dos direitos autorais. Acredito que chegaram ao meu nome por mediação de pessoas com as quais eu havia compartilhado que tinha sido sua afilhada e estava no início de uma pesquisa sobre sua obra e memória. As editoras me perguntavam se eu podia fornecer o contato ou os caminhos para encontrar os familiares, sabendo que, como uma pessoa tão próxima, certamente poderia colaborar neste sentido. No entanto, eu frustrei a todos estes pedidos e a mim mesma ao, depois de algumas semanas tentando por diversos meios, não ter conseguido encontrar nenhuma pista sobre o contato e o paradeiro destes familiares. Eu tinha bastante interesse em colaborar com a saga editorial pelos familiares de Neusa, pois desejava muito que o livro fosse republicado, já que a última edição estava há muito tempo esgotada (nem mesmo eu tinha uma versão impressa) e, também, porque eu vislumbrava que uma reedição traria impactos muito positivos para a circulação e alcance da obra. Além de que, sem dúvidas, encontrar familiares que pudessem compartilhar comigo sobre Neusa, desde esta perspectiva, seria demasiado enriquecedor para a pesquisa. Por isso, me dediquei nessa procura durante algumas semanas, sem obter nenhum sucesso.

Ao interrogar minha mãe, Ana Beatriz Freire, se ela tinha alguma informação, ela me disse que Neusa não mantinha mais estreitos contatos com a família desde que seus pais de criação haviam falecido, tia Quenoca e tio Leo, os quais ela estimava muito e sobre quem compartilhava lembranças de afeto e gratidão. Os pais biológicos, dona Juracy e seu Aristides, também haviam falecido quando Neusa ainda estava viva, e ela não havia tido irmãos, nem filhos. Esticando um pouco a memória, minha mãe se lembrou de um sobrinho, que era também seu afilhado, que havia ficado um tempo morando com ela, quando ela ainda morava no apartamento do Cosme Velho; e de uma tia de consideração, que parece que era sua madrinha, que se chamava Alzira, de quem minha mãe se recordava ter encontrado algumas vezes com Neusa. Também, ela se lembrou que havia um advogado da família que, à época de seu falecimento, cuidou dos trâmites do enterro e da herança. Assim, me sugeriu que eu escrevesse para alguns dos amigos delas (dela e de Neusa) para perguntar se alguém tinha o contato dessas pessoas. Após algumas mensagens, e-mails e ligações, consegui apenas saber que o tal advogado já havia falecido e ninguém possuía meios de contato com a tia ou com o sobrinho. Ninguém soube também oferecer pistas para que eu pudesse me ater e buscar esses familiares, o que já não se tratava mais para mim de uma tentativa de corresponder às expectativas de publicação do *Tornar-se negro*, nem um mero objetivo de pesquisa, mas que se transformara em um ímpeto pessoal, pois estava tomada pela “pulga atrás da orelha”, pela teimosia e não

resignação com o desconhecimento, silêncio e ausência de vestígios que me levassem à família de Neusa.

Assim, acirrei a busca, através de sua rede de conhecidos que eu havia mapeado, mas continuava a ouvir: “não sei”, “não tenho o contato”, “se eu tinha, não tenho mais”, “não conheço ninguém da família”, “não me recordo de nada”, “não consigo me lembrar de nenhum outro nome além desses que sua mãe te falou”, “talvez fulano tenha”, “talvez fulaninha possa encontrar alguma coisa pra você”. Mas “fulano” e “fulaninha” me respondiam as mesmas coisas. Nesses entremeios, eu me atentava para o fato de que, junto a essas respostas, vazavam comentários do tipo: “Neusa não era muito próxima da família dela”, “ela não falava muito com a gente sobre sua infância”, “é realmente um campo meio enigmático este tema da família e das origens de Neusa, me parecia um assunto meio tabu pra ela, ou um mistério que ela queria guardar para si”.

Por um lado, essas afirmações me pareciam uma maneira de oferecer alguma resposta, ainda que insatisfatória, aos meus anseios e frustrações por não ter consigo extrair nada de minha busca, como uma forma eufemística de dizer que talvez eu não fosse encontrar muita coisa sobre este assunto. Por outro, aparentavam deslizar uma justificativa à própria ignorância sobre uma dimensão relevante da vida de uma amiga, ou um modo de afirmar, subtextualmente, que talvez este tema não tivesse tanta importância já que “Neusa não era próxima da família”, o que me incomodava. Junto ao meu incômodo, alguns com quem eu conversava sobre, em busca de respostas, começavam a se inquietar, se constranger e a interrogar a si mesmo: “Nossa, ela era tão nossa amiga, como podemos não saber nenhuma informação sobre sua família? Um aspecto tão importante de sua vida que totalmente ignoramos!”, “será que pensávamos que a conhecíamos tão bem, mas na verdade só a conhecíamos superficialmente?”. Isabel Lins me disse em nossa entrevista:

Olha, ela falava muito da tia Quenoca, mas eu não me lembro... Eu não me lembro de a ter conhecido. É possível, mas eu acho que sobrepõe a imagem de Alzira, porque, como pra Neusa era muito difícil essa filiação, né? A ancestralidade... E vê: a maneira como ela falava pra mim, ficava sempre meio embaçada. Alguma coisa ficava embaçada. Por exemplo: ela se referia à Alzira. Ela nunca era muito clara em dizer realmente quem era Alzira. A mesma coisa o afilhado, ela dizia apenas isso: “Meu afilhado agora veio morar aqui”. Ele passou um tempo morando lá, eu encontrei com ele várias vezes. Ela falava muito nesse Tio Jorge. Falava muito desse tio que ela amou muito. Ela amou muito e a amava, né? Uma vez me mostrou uma caneta linda que ele deu pra ela. Acho que uma Parker 51. Aquelas Parkers bem bonitas. Mas comigo ela não falava muito. Não sei se com outros amigos... Porque isso era outra particularidade de Neusa. A gente veio descobrir depois, com as amigas todas juntas conversando, os amigos... Há pedaços da história dela que só algumas pessoas sabiam. Um amigo tinha um pedaço, outra amiga tinha outro pedaço. Nem tudo era contado a cada um por ela. Quer dizer, ela escolhia alguns amigos pra contar tal parte ou tal

outra parte da história dela. Então, por exemplo, a mim não foi dado ela falar muito dessa filiação. Eu sabia da existência do tio, sabia da existência da Alzira. Do afilhado. De Quenoca. Quem mais? Eu pensei outra pessoa, uma senhora, mas não me lembro qual era o grau de parentesco. Então, como ela não me falava muito, também nunca me senti à vontade pra perguntar sobre isso, deixava a critério dela, se ela quisesse me contar. Então, não me contou muito sobre isso. Não tive muito acesso a essa parte da história dela. Apesar de toda a convivência, toda intimidade... (Isabel Lins, 2022).

Este conjunto de ruídos fizeram-me recordar do trabalho da artista visual Aline Motta, que trata sobre as dificuldades em rastrear a linha genealógica de seus antepassados, da parte negra de sua família, levantando questões sobre os impedimentos à memória que vivenciam pessoas afrodiaspóricas, devido aos processos de apagamento e violência decorrentes do processo de colonização e escravização⁷⁷. Lembrei também de Saidiya Hartman (2020), que sugere a necessidade da fabulação crítica para recompor memórias não escritas e soterradas sobre pessoas escravizadas. Ou mesmo de Conceição Evaristo (2020) e Ana Maria Gonçalves (2006), que nos convocam a pensar que a ficção e a escrevivência entram no lugar das lacunas que a historiografia produziu e são capazes de transmitir sobre experiências concretas da coletividade negra. Estou certa de que se estivesse pesquisando sobre a trajetória de um descendente europeu, talvez, eu não tivesse tanta dificuldade em encontrar tais precipitados de memória de seus antepassados, em documentos, registros e até nas lembranças – pois sabemos, com Freud, que as fabricações do esquecimento nem sempre se dão de maneira consciente (BRAGA, 2015). A partir do fracasso inicial de obter informações sobre a família de Neusa, uma angústia e inquietação foram me acompanhando, que eram também um ponto de motivação importante para mergulhar na pesquisa, que ainda estava em seu início, diante da necessidade que eu vislumbrava pela frente de enfrentar um campo árido de ausências, vazios, silêncios e lacunas que precipitavam sobre a história de Neusa.

Poucos meses depois, no entanto, a Cia das Letras/Zahar obteve (por meios com que eu não tive nenhuma colaboração) o contato de alguns dos primos de Neusa, que poderiam responder pelos direitos autorais de *Tornar-se negro*. Dessa forma, o livro foi editado e publicado em setembro de 2021. Na *live* de seu lançamento⁷⁸ (àquela época, os eventos presenciais ainda estavam suspensos devido à pandemia COVID-19), participamos da mesa de “bate-papo”, eu, Maria Lúcia Silva (psicanalista e autora do prefácio da nova edição), Astrogildo Esteves Filho (amigo de Neusa e liderança do MNU), Clélia Prestes (psicanalista e estudiosa da obra de Neusa) e Carlos Átila Souza. Carlos é primo de segundo grau de Neusa,

⁷⁷ Mais sobre o trabalho de Aline Motta, ver website da artista: <https://alinemotta.com>.

⁷⁸ Disponível para visualização em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ets36hDB3vI>.

por parte de sua família paterna, filho de uma das primas que foi procurada pela editora na ocasião de formalizar o contrato da reedição. Quando a editora me informou que teria um familiar na mesa, que era um rapaz mais ou menos de minha idade, logo pensei que pudesse ser o tal sobrinho-afilhado que minha mãe comentara; mas, depois, vim a saber que este já havia falecido. Foi nesta ocasião, portanto, que eu pude conhecer, pela primeira vez, uma pessoa que era realmente da família de Neusa, que compartilhava com ela de sua genética e ancestralidade. Fato que me sensibilizou bastante, sobretudo ao ouvir a emoção e o conteúdo da fala que Carlos nos trazia naquela noite. A emoção não posso traduzir, mas seu dizer permito-me transcrever:

Olá, boa noite a todos e todas, [...] nós estamos muito felizes com a reedição deste trabalho, um trabalho que a gente sempre soube que era um clássico nos estudos das relações raciais no Brasil. E hoje eu vou contar um pouco da minha história relacionada à Neusa [...]. O que acontece na minha história é o seguinte: minha mãe era prima de Neusa e eu não conheci Neusa pessoalmente. Na verdade, eu demorei muito para a conhecer. E justamente esse é o fato mais marcante e vou traçar a minha fala a partir desse desencontro. Eu nasci em Cachoeira e vim pra Salvador desde criança, minha mãe já morava em Salvador, ela voltou pra Cachoeira para eu poder nascer lá, porque ela queria ter o filho dela perto de sua mãe, minha vó. Então rapidamente eu fui criado em Salvador, estudei em Salvador toda minha vida secundária, ali muito dedicado nos estudos. Teve uma fase também que os estudos não fizeram nenhum sentido pra mim e eu achava que eu não gostava de estudar, diante do modelo de educação que a gente tinha nos anos 90. E eu voltei a me interessar pelos estudos quando cheguei na fase do curso pré-vestibular, quando, de fato, entrei na universidade no ano de 2005. E aí, eu sabia que existia esse livro. Fiz minha formação muito interessado nos estudos sobre as relações raciais, no curso de História na Universidade Católica de Salvador. E tinha como referência os estudos de Abdias do Nascimento, professor Kabengele Munanga, Elisa Larkim Nascimento [...], depois o professor Carlos Moore [...]. Então, comecei a estudar muito e fazer a minha leitura com esses teóricos. Milton Santos... E sabia que existia esse livro. *Tornar-se negro* sempre aparecia. Mas nunca cheguei a ler, durante esse processo universitário, esse caminho. E o que me chama atenção é isso, que eu morando em Salvador desde criança, todos os anos eu retornava à Cachoeira. Na época do São João... para poder visitar a minha família. E ficava na casa de minha vó Antonieta. Depois que minha vó faleceu, eu ficava na casa de minha tia Nice ou minha tia Leninha. E sempre transitei na adolescência e depois na juventude... E o que me chama atenção é que, em nenhum desses momentos, ninguém jamais tocou no nome de Neusa, nem em Salvador, nem em Cachoeira. Ninguém comentava sobre essa obra, só se falava de uma maneira muito superficial. Aí o primeiro ponto que me chama atenção é o impacto de um estudo tão marcante sobre as relações raciais. A gente em Salvador e em Cachoeira, regiões marcadas pela desigualdade. Mas esse livro não gerou um impacto dentro da nossa família. Não era algo a ser celebrado, não era algo a ser comentado sempre. Aí depois quando eu fui realmente conhecer Neusa foi quando aconteceu a tragédia. Ali que eu fui entender que aquele livro clássico sobre as relações raciais era de uma pessoa da minha família. Que eu tava estudando toda essa temática e existia alguém da minha família que tinha escrito um livro clássico e eu não sabia. Esse silêncio ele revela muitas coisas pra gente. Aí depois eu fui conversar, “como assim minha mãe?”. “Sim Neusa era uma pessoa...”. E foi me contar a história. “E andava muito com seu Mateus Aleluia e Dadinho, pessoal dos Ticoãs”. E foi aí que eu fui entender que minha tia Nice e minha tia Leninha eram irmãs de Dadinho, e eu também não sabia. Dadinho dos Ticoãs, o cantor, era uma pessoa da minha família extensa. Esses silêncios eles tornaram... Eu ainda não consegui resolver. Tem uns dez anos que aconteceu essa tragédia com Neusa, e eu ainda não consegui descrever, entender como esse processo ele acontece dentro da nossa comunidade, dentro do nosso povo, dentro de nossas

famílias. Eu sei que esse caso que eu tô contando, ele é muito emblemático. Porque se trata de coisas muito fortes. Esse trabalho de Neusa é muito importante. Os Ticoãs é um marco fundamental na música brasileira. E, por outro lado, eu entendo que eu também não sou privilegiado. Esse fenômeno de silêncio ele deve acontecer com várias pessoas, em várias partes do Brasil, em que a gente perde a ligação com a nossa história de uma maneira que a gente... Uma máquina que funciona de apagamento, que a gente perde muito da nossa ligação... Porque se eu tivesse feito meu processo de adolescência e de vida sabendo da existência da obra da Neusa, e tendo aquela referência, os estudos na minha vida talvez tivessem um outro significado. A música... Eu trabalho com a música também, mas eu não sabia que Dadinho era da minha família extensa. [...] Quer dizer, a gente não tá sabendo dessa história. Nem eu, nem meus primos, nem ninguém. Esse elo vai se perdendo cada vez mais dentro da nossa comunidade. Eu não vim pra falar sobre o que Neusa fez, o livro que ela escreveu [...], mas eu entendo que essa minha fala poderia estar dentro desse livro dela, dentro das entrevistas que ela fez, e a gente compreender como funciona o racismo como um fenômeno de aniquilação da cultura e da história negra (Carlos Átila, 2021).

A narrativa de escrevivência de Carlos traduz como o racismo produz apagamentos e silêncios, fabrica impedimentos de memória e dissolve vínculos de pessoas com suas origens. Sua fala começa a dar lugar para esses espaços de vazios, lacunas e desencontros, ao mesmo tempo em que os desvela e os problematiza. Foi a partir da escuta de seu relato que pude compreender que as ausências de vestígios e o desconhecimento em torno da família de Neusa, com que eu me deparara, partiam de elos rompidos e processos de apagamentos perpetuados por gerações, e não se reduzia à singularidade de sua história, mas se tratava da história de uma memória coletiva soterrada. Como muito bem fazem Aline, Saidiya, Conceição e Ana Maria, mencionadas acima, o trabalho de enfrentar as ruínas e os soterramentos decorrentes do trauma colonial exige escavações e a restituição de vínculos rompidos (KILOMBA, 2019; DONINI, 2019).

Foi então que percebi a exigência em dedicar um esforço a mais para procurar desencobrir uma parte essencial da história de Neusa, frequentemente desconhecida por aqueles que referenciam a sua obra, mas também entre aqueles que viveram ao seu lado por muitos anos como grandes amigos. Àquela vinculada às suas raízes baianas. Dessa forma, decidi realizar (algo que não estava previsto quando desenvolvi o projeto de pesquisa em 2020) um trabalho de campo na Bahia, durante 20 dias, me dividindo entre as cidades de Salvador e Cachoeira. Em 5 de agosto de 2022, estava embarcando em Salvador, e, 5 dias depois, pegava um ônibus para Cachoeira. Foi assim que começou minha incursão pelos caminhos coloridos e esfuziantes de uma das cidades mais importantes do Recôncavo Baiano, terra de Mateus Aleluia, Dadinho, Milton Santos, Maria Bethânia, Caetano Veloso, Castro Alves, Jorge Amado, Lázaro Ramos e, também, de Neusa Santos, ou, como lá é conhecida, Zu.

O Recôncavo Baiano pertence à face litorânea da Zona da Mata e arrodeia a Baía de Todos os Santos. Cachoeira, uma de suas cidades mais antigas, surge às margens do Rio

Paraguaçu, o maior rio genuinamente baiano, no período do início da colonização portuguesa, no século XVI, com o genocídio de populações indígenas que viviam na região⁷⁹ (SANTOS, 2007; PINHO, 1982). Do outro lado do rio, conectada por uma enorme ponte de ferro de 1859, fica a cidade de São Félix, que compartilha de semelhança histórica e arquitetônica com Cachoeira, com suas casas, casarões e igrejas de estilo barroco colonial, suas ruas estreitas e seus típicos mercados e armazéns. Ali, passam os trilhos da estrada de ferro que traça caminho até a antiga estação ferroviária de Cachoeira, que se entremeia à bela orla do rio Paraguaçu.

No período colonial, as vastas plantações de fumo, a alta produtividade açucareira e a sua localização estratégica ante outras cidades baianas, fizeram de Cachoeira um relevante entreposto comercial, aumentando a prosperidade econômica da região e se tornando o mais importante centro de negócios e comércio do Recôncavo (SANTOS, 2007). A empreitada colonial na região impulsionou a utilização em larga escala de mão-de-obra escravizada indígena e africana. Na passagem do século XVIII para o XIX, Cachoeira era o segundo núcleo mais populoso da Bahia, e, devido aos numerosos engenhos de açúcar, cerca de um terço dos habitantes eram negros escravizados (*idem*).

Em Cachoeira, no último quartel do século XIX, ainda um numeroso contingente negro, escravizado e livre, era a principal força de trabalho que fazia girar as engrenagens da cidade e, ao mesmo tempo, o temor de setores da elite que reclamavam reformas que pusessem fim às inúmeras ‘desordens’ e ao ‘fetichismo africano’. Após a lei da abolição da escravatura, setores dominantes passaram a se preocupar ainda mais com a população livre que recorreu à cidade em busca de ocupação, bem como, com a população urbana já existente. [...] Como na capital baiana, observando as devidas proporções, para Cachoeira a República levou brisas de modernização e urbanização pretendidas pelas elites dirigentes. Para tanto, tornava-se imprescindível manter o controle sobre a população negra, agora livre, que não parava de crescer com as levas de migrantes vindas de outras localidades do interior do Estado. Percebe-se nesse momento uma intensificação do discurso pela segurança pública, visando manter “a ordem e a civilização”. Desordens, caretas, bozós, sambas, batuques e candomblés, faziam as elites cachoeiranas clamarem uma urgente “reforma de costumes” (SANTOS, 2007, p. 12).

Edmar Ferreira Santos (2007) faz uma interessante pesquisa, evidenciando como os jornais locais de Cachoeira articulavam um discurso civilizador e moral que forjava e manipulava representações que estigmatizavam as práticas culturais e religiosas de matriz africana, em especial contra o candomblé, nas décadas iniciais do século XX. Influenciado pelas teorias raciais europeias, a imprensa da época propagava um discurso que refletia o olhar de setores dominantes letrados, que dissimulava o racismo em enunciados sobre: (1) a

⁷⁹ O pesquisador Wanderley Pinho aponta Mem de Sá, então governador-geral da Bahia, como responsável pelo genocídio de indígenas, empreendido em 1557, no baixo Paraguaçu.

modernização urbana, contra o “cenário do atraso”; (2) a valorização do trabalho e repressão à vadiagem; (3) a repressão aos divertimentos populares, representados como bárbaros; (4) a economia dos hábitos, das falas e dos gestos populares, que eram alvos de rigorosa censura; e, sobretudo, (5) a necessidade de expurgar da cidade as heranças africanas. “Assim, os comportamentos deveriam estar alinhados aos padrões culturais europeus. Sendo valorizados as atitudes consideradas racionais, cultas e moralmente orientadas”, e o “bem da civilização em que a cidade se encontrava dependia do extermínio das práticas culturais e religiosas de matriz africana, notadamente, dos candomblés” (SANTOS, 2007, p. 19). A alta concentração de negros devido à numerosidade de escravizados que moviam os engenhos no Recôncavo fazia com que Cachoeira tivesse um número considerável de terreiros e pejis. Nesse sentido,

[...] para além do desejo de civilização que pretensamente animava os setores letrados da Bahia, a intenção de acabar com os “feiticeiros” também mascarava a preocupação da Igreja Católica com a sua hegemonia. A partir da análise de processos criminais movidos contra adeptos da religiosidade afro-baiana em Salvador, Julio Braga nos chama a atenção para essa disputa no campo religioso, advertindo que estava em jogo mais do que a possível exploração da credulidade pública por parte dos adeptos dos candomblés. Segundo este autor, nas primeiras décadas do século XX, os candomblés já se apresentavam como “uma religião popular capaz de quebrar o domínio absoluto da Igreja Católica, identificada com a classe detentora do poder sócio-econômico na Bahia” (SANTOS, 2007, p. 29).

No início do século XX, a elite dirigente aliada à Igreja Católica estava obstinada a “varrer da cidade as heranças do africanismo”, alicerçada por setores da imprensa local. O discurso civilizador e religioso propagado era vinculado à uma noção de política de bons costumes, “adequados ao convívio social” e aos “arautos dos progressos científicos da modernidade” (SANTOS, 2007, p. 27). Os “costumes negreiros”, representados pelas rodas de samba, batuques, festas de voduns e orixás eram perseguidos e censurados através do uso da força policial. A imprensa estigmatizava e hostilizava práticas e hábitos das camadas pobres da população, de maioria negra, os associando à vadiagem, ao alcoolismo, à violência, e ao crime (SANTOS, 2007, p. 28). Membros da igreja católica também propiciavam esta disseminação de racismo religioso, quando, nas missas, caracterizavam as práticas candomblecistas como feitiçaria. A continuada reprodução dessas representações e estigmas ao longo de décadas produziram a internalização de valores e condutas racistas pela sociedade cachoeirana.

O conteúdo preconceituoso dos textos jornalísticos refletiu visões que os habitantes deste município tinham de si mesmos, bem como, comunicou olhares de fora para dentro da cidade. A persistência e eficácia das mãos e pais-de-santo locais, por seu turno, garantiram o prestígio dos serviços terapêuticos e religiosos realizados na cidade, procurados por indivíduos de diferentes regiões do Brasil, e mesmo do

exterior, pela segurança de se submeterem a trabalhos reconhecidamente “bem feitos” e vinculados à tradição africana. A República atualizou mecanismos de controle das festas negras forjados desde a época colonial. A conveniência da festa ou as idiossincrasias das autoridades constituídas permaneceram fundamentais no momento de tolerar ou proibir as celebrações amparadas em heranças africanas. Porém, nos argumentos dos setores que se manifestavam claramente contra as práticas culturais e religiosas afro-baianas em Cachoeira, encontramos uma enorme complexidade. Apoiando as reivindicações civilizatórias de grupos dominantes locais, foi possível demonstrar a existência de valores patriarcais, burgueses e cristãos; interesses sociais, políticos e econômicos dos agentes legais da saúde (médicos e farmacêuticos); indelévels componentes raciais; e a busca de prestígio e vantagens nas disputas eleitorais. Os batuqueiros, sambistas e o povo-de-santo, por sua vez, forjaram estratégias de resistência, utilizando em seu favor as disputas entre os grupos políticos locais. Buscando alianças com setores mais tolerantes, utilizando-se de nomes influentes ou discutindo na imprensa o direito de festejar e confraternizar a seu modo, nas tavernas do cais do porto ou nos terreiros com os orixás e voduns (SANTOS, 2007, p. 180-1).

Décadas depois, embora não exista mais perseguições contra práticas culturais e crenças de matriz africana, sustentadas pela imprensa e ação da segurança pública, este residual de racismo e conservadorismo permaneceram na mentalidade de grande parte dos moradores de Cachoeira. Paradoxalmente, tal hegemonia conservadora católica conviveu com o crescimento de políticas culturais, patrimoniais e de fomento ao turismo, a partir dos anos 1970, que começaram a levantar a valorização da cultura afrobaiana, tornando as potencialidades e dinâmicas histórico-culturais locais símbolo de exaltação e atração de visitantes à cidade, como foi o caso das celebrações de São João e da Irmandade da Boa Morte⁸⁰ (CASTRO, 2012). Com seu declínio socioeconômico, através do fim do ciclo do açúcar e do fumo, da desativação da navegação fluvial, da criação e desenvolvimento de cidades-entrepasto no Recôncavo, da emancipação política de alguns de seus distritos, e das atividades de prospecção e refino de petróleo (pois a cidade não estava dentro da área de interesse de exploração de petróleo), Cachoeira é atualmente um dos menores e mais pobres municípios do Estado da Bahia, de população de pouco mais de 30 mil habitantes (IBGE, 2000) (CASTRO, 2012). Por outro lado, é hoje considerada um importante epicentro de expressão da identidade negra e da cultura afrobaiana.

⁸⁰ A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, uma das confrarias mais antigas do Brasil, teve origem nas primeiras décadas do século XIX, provavelmente por volta de 1820, na Igreja da Barroquinha, em Salvador. Anos mais tarde, a Irmandade mudou-se para Cachoeira, onde está localizada atualmente na Rua 13 de maio. É composta por mulheres, em sua maioria negras e idosas, ligadas às práticas religiosas de matriz africana. Vários fatores contribuíram para a falta de documentação sobre a Irmandade, incluindo perseguições políticas, escassez de recursos das irmãs, inexistência de uma sede até 1995. A Irmandade da Boa Morte é reconhecida como um ícone da força e prestígio da comunidade negra na atualidade e uma marca cultural da cidade de Cachoeira e do Recôncavo. Semelhante ao candomblé, ela se estrutura por uma organização social hierárquica, em que a senioridade desempenha um papel fundamental. Apenas as irmãs mais antigas detêm os segredos da instituição, e a transmissão desse conhecimento ocorre somente após uma longa observação das outras membras do grupo. (CASTRO, 2012).

É neste contexto em que a visito, em agosto de 2022, e permaneço lá durante todos os dias de celebração da Festa da Nossa Senhora da Boa Morte. O trabalho de campo ali foi fundamental para costurar dados biográficos da história de vida de Neusa. Esta reconstrução dependeu dos relatos orais de seus amigos de infância, vizinhos, colegas de colégio e familiares (da genealogia paterna) e, também, foi embasada pelo levantamento de documentos no Arquivo Público de Cachoeira, no Colégio Santíssimo Sacramento (Sacrementinas) e no Colégio Estadual de Cachoeira. O fato de eu ter estado em Cachoeira justamente na época da Festa da Nossa Senhora da Boa Morte facilitou o trabalho de campo, pois algumas pessoas, que não moravam mais lá, retornaram à cidade por ocasião das celebrações.

Estar na cidade em época festiva também se revelou significativo no que toca o reconhecimento das belezas e contradições de Cachoeira. Belezas do inegável vigor da cidade, matizada de muitas cores exuberantes, vitalizada pelas celebrações religiosas, manifestações culturais diversas e imponentes procissões, que compareceram no espaço público, durante os dias da Festa da Boa Morte, impulsionando encontros e musicalidades. E contradições no que tange à coexistência da exaltação de um relevante acervo histórico e cultural afro-brasileiro, o que mobiliza o próprio turismo local⁸¹, com uma hermética mentalidade conservadora e católica de grande parte de seus moradores (SANTOS, 2007). Também no que é relativo ao fato de ser uma das cidades mais negras brasileiras, por ter sido um importante destino de escravizados de origem africana no período colonial, e que, ainda assim, apresenta um residual indiscreto de racismo antinegro (GIUGLIANI, 2013). Nesse processo, foi possível encontrar também a vívida mescla da herança cultural indígena, africana e quilombola, verificável, por exemplo, na maniçoba elegida comida típica da cidade, e do sincretismo, visível na própria Festa da Boa Morte, cujas celebrações, procissões e missas tinham a coabitação de membros e símbolos da Igreja Católica com os do candomblé.

A seguir remonto, em uma narrativa única, os relatos (pautados em transcrições de entrevistas e anotações de diário de campo) dos interlocutores de pesquisa que revelaram dimensões sobre a vida de Neusa durante sua infância e adolescência em Cachoeira, quando esta era criada por sua tia Andrelina Souza (irmã de seu pai, Aristides Nery de Souza), ou Quenoca, como era apelidada, e por seu avô, Seu Glicério Souza, morava na rua do Amparo,

⁸¹ “Do candomblé, passando pela capoeira, pelo maculelê, até a aceitação do samba-de-roda e do reggae como gênero musical étnico e identitário, reforçam o status de Cachoeira como uma cidade de grande referencial da negritude este fato ainda pode estimular e reforçar um tipo de turismo para o local: o turismo étnico” (CASTRO, 2005, p. 4).

no centro de Cachoeira, e estudava no Colégio Santíssimo Sacramento (1961 a 1965) e, depois, no Colégio Estadual de Cachoeira (1966 a 1968).

Cachoeira, Recôncavo Baiano, anos 1950 e 1960.

[Para a construção desta narrativa escrita, foram utilizados relatos que resultaram de transcrições de entrevistas, de trocas de mensagens e telefonemas, e da recomposição de anotações etnográficas, obtidos entre 2021 e 2023, dos seguintes interlocutores de pesquisa: Aidil Lima, Amilton Souza, Antônio Moraes, Arlete Souza, Carlos Átila Souza, Graça King, Luiz Cláudio Nascimento, Maria José Soares da Cruz, Neyde Maria Benitez, Odair Gentil, Rita Santos da Silveira, Roberto Pinho, Ronaldo Lapa, Inácio Tadeu Gonçalves e Telma Souza].

Nossa Senhora do Amparo era uma pequena igreja no Centro de Cachoeira. Todo quarteirão a sua volta se chamava complexo do Amparo. O riacho Pitanga, subafluente do rio Paraguaçu, passava por ali. A molecada ia para escola de manhã, e, à tarde, jogava babá – a conhecida pelada. Na rua do Amparo, era um babá doido! Os meninos começavam a jogar bola depois do almoço e terminavam só na hora do jantar. E tinham outras brincadeiras que faziam na rua, uma era corrida. Os dois times saíam de uma casa que era bem no centro da rua do Amparo, um time corria para um lado e o outro pro lado inverso. Quem chegasse primeiro no ponto de partida ganharia. Sempre dava briga do pessoal da rua da Matriz com o pessoal da rua do Amparo, e o campo de batalha era naquele matagal que restara do lugar onde ficava a igreja que demoliram. Enquanto os meninos aprontavam na rua, as meninas ficavam da janela vendo o movimento. Todo mundo se conhecia. Zu estava sempre transitando por ali, e passava pelos meninos, que olhavam pra ela, pois ela era muito bonita (Cacau Nascimento, Amilton Souza).

Dona Quenoca não gostava muito que ela saísse de casa, era rígida e exigia muita disciplina de Zu. Era “não é não” e não tinha conversa. Deu-lhe uma educação conservadora e católica. Foi batizada, fez a primeira comunhão e catequese. Era obrigação ir à missa todo domingo e à procissão todo mês. Às 18h, Quenoca chamava: “Zu, tá na hora!”. Hora de rezar o terço. Rezavam a Legião de Maria: “Quem é esta que avança como a aurora, formosa como a lua, brilhante como o sol, terrível como o exército em ordem de batalha...”. Era a reza de todo dia. Tinha uma vida muito regrada. Havia horário pra tudo: acordar, ir pra escola, almoçar,

estudar, rezar, tomar sopa, dormir. Tudo pré-determinado. O que Zu quisesse fazer fora dessa rotina tinha que pedir autorização à tia, que quase não a deixava sair para brincar. Gracinha e Neyde, suas amigas próximas, iam à sua casa e pediam: “Tia Quenoca, deixa Zu sair pra gente dar uma volta?”. “Ah não, ela tem que estudar”. Frequentemente, a mãe de Neyde ia até a casa de Quenoca pedir para que ela liberasse a menina para brincar com sua filha em sua casa, que ficava a três casas depois na mesma rua. Às vezes, conseguia convencê-la. Mas logo já aparecia a tia: “Zu!”. E ela voltava pra casa a tempo da janta, pois não comia fora de casa. No dia seguinte, ia bem cedo pro colégio Sacramentinas⁸² com a tia que a levava pela mão. No Sacramentinas, Zu tinha aula de português, inglês, francês, latim, matemática, ciências, história, geografia, desenho, educação física, trabalhos manuais e religião. O colégio era de freira, bastante rigoroso, e só de meninas. As meninas tinham que se ajoelhar na entrada pra ver se a saia estava arrastando no chão e rezar o terço todos os dias pela manhã. Mas Zu tinha gosto de estudar, suas notas eram razão de orgulho à Quenoca e a seu Glicério, seu avó, que investia muito em sua educação (Neyde Benitez, Maria José Soares, Graça King).

⁸² Colégio católico, o SS Sacramento era também um internato feminino. Segundo Maria José Soares, Neusa e ela eram as únicas estudantes negras que não eram internas e que pagavam a escola. Segundo Cacau Nascimento, famílias que moravam no sertão, onde não tinha escola ou a escola era precária, traziam a filha para estudar no internato. O ensino ia até o curso fundamental. Em sequência, obrigatoriamente, a aluna prestava um exame de admissão para o ensino médio, que, na época, era separado em científico ou magistério. “Mulher fazia magistério pra ser professora e homem fazia científico pra ser operário. Eu fiz de científico. E aí você tinha um corpo docente extremamente competente, muito competente. Você saía preparado pra qualquer coisa, você saía preparado pra passar em primeiro lugar num vestibular de medicina” (Cacau Nascimento, 2022).

Figura 8 – Histórico escolar (1961-1965) de Neusa Santos Souza

GINÁSIO SS SACRAMENTO
CACHOEIRA - BAHIA

CERTIFICO que Neusa Santos Souza
filha de Aristides Nery de Souza e de Juracy Santos
Souza natural de Salvador - Bahia nascida aos 30
de março de 1951, foi aprovada nas disciplinas da 4ª série do curso
Ginásial, no ano de 1965 na forma da lei vigente e do Regi-
mento Interno do Colégio.

VIDA ESCOLAR
C. SECUNDÁRIO

SÉRIES	ANO	1.º CICLO					OBSERVAÇÕES
		I	II	III	IV	1963	
Português	1961	5,8	8,2	8,5	8,9	8,82	OBSERVAÇÕES: Nos anos de 1962 e 1963 havia diferença no currículo como se segue: 1962-Trabalhos Manuais = 8,1 1963-Religião = 8,9
Latim		x	x	x	x	9,0	
Francês		x	7,1	8,42	7,9	8,7	
Inglês		x	x	x	8,94	9,2	
Matemática		8,5	7,1	8,8	8,9	8,6	
Ciências Fis. e Biológicas		x	8,0	9,71	x	9,64	
Hist. Geral		x	x	x	8,3	9,6	
Hist. Brasil		9,3	7,8	8,5	x	x	
Geog. Geral		x	7,8	x	8,9	x	
Geog. Brasil		8,0	x	8,42	x	x	
Desenho		x	x	x	8,0	x	
Média		8,2	x	x	x	x	

Pro e Tip. Santos - Para - Bahia

Cachoeira, 30 de novembro de 1965

Madre Maria São Félix DIRETORA
Ir. Maria Jacinta - Secretária

Fonte: Acervo pessoal.

Figura 9 – Colégio SS Sacramento, 2022



Fonte: Acervo pessoal.

Seu Glicério também era severo e disciplinar. Era um homem negro, forte, nem muito alto nem muito baixo. Ferreiro, trabalhava na Viação Férrea Federal Leste Brasileira de São Félix. Era muito respeitado pela comunidade de Cachoeira e usufruía de um certo status econômico e social. Existia um rumor em Cachoeira de que os homens que trabalhavam na Leste eram um bom partido para casar. “Bota pose minha filha, aí vem o homem da Leste!”, porque o sonho de qualquer pai era casar a filha com o homem da Leste, porque traria estabilidade financeira

e respeito à família. Seu Glicério tinha um espírito paternal e autoritário, era o patriarca da família Souza. Tinha em torno dele uma grande prole de filhos, sobrinhos e netos. Era bruto na criação dos meninos. Depois da bronca ou da surra, sua mãe, dona Bilu, uma senhora bem velhinha, negra de olhos azuis cor de anil, dava pirulito para as crianças não chorarem. Vovó Bilu contava para as crianças muitas histórias do quilombo onde no passado viveu com sua mãe. Quenoca e sua irmã Pequena moravam com eles. Eram as duas beatas, daquelas que usam véu, sabem todas as rezas de cor e sentam nas primeiras fileiras na missa. Passavam o dia na igreja e, quando voltavam à casa, costuravam até anoitecer. Eram da irmandade nas festas da padroeira e participavam de todas as atividades na Igreja da Matriz. Dona Quenoca tocava piano e cantava no coral. Seu canto era um alento. Era uma mulher rígida, mas também extremamente doce. Ia às missas de vela e terço. Andava toda arrumada, com roupa fechada, de manga comprida e estampada. E armava trança e laço no cabelo da Zu para acompanhá-la. A menina ia sempre com um vestido de anágua, rodadinho e de laço atrás. Sapato de boneca com meia. Tudo rosinha. Não andava de calça, de bermuda ou de short. Nada disso. Era sempre de vestido (Cacau Nascimento, Neyde Benitez, Amilton Souza, Aidil Lima, Maria José Soares).

Dona Quenoca organizava em sua casa todo ano a celebração de Santo Antônio no primeiro de junho. A casa enchia. O pessoal todo da rua do Amparo comparecia. Juntava amigos, família e vizinhos. Enquanto os adultos iam para rezar e confraternizar, as crianças iam pra brincar e para comer as guloseimas. Tinha uma fartura de comida boa, bala de genipapo, comida de milho, bolo, cocada, canjica... Cada um levava um prato e a reza era de tardinha. Rezava todo mundo junto à reza do Santo Antônio e cantavam as músicas em louvação ao santo. Quenoca colocava Zu lá na frente para cantar, em frente do altar que tinha uma grande imagem de Santo Antônio cheia de flores. A cidade de Cachoeira inteira tinha essa tradição, as famílias mais católicas recebiam gente em suas casas para celebrar Santo Antônio (Neyde Benitez).

A casa amarela onde morava a família de Zu, na rua do Amparo, era uma casa simples, mas com uma boa estrutura. Tinha três janelas que ficavam frequentemente fechadas e uma porta principal que nunca abria. Só se entrava pelo portão de ferro lateral, que abria para um corredor externo. A entrada principal, que quase não era usada, dava pra uma salinha charmosa com móveis antigos de madeira escura de jacarandá. Era uma casa muito bonita.

Tinha o quarto de dona Quenoca, de dona Pequena, de seu Glicério, de Zu e de vovó Bilu. A sala de visita era na frente. Passando os quartos, havia a sala de jantar e uma cozinha grande. Em vários cantos da casa, tinha aqueles pés de madeira, onde se colocavam plantas pendentes. Havia também um pequeno oratório, onde ocorriam as rezas, com vários santos que dona Quenoca cultuava, e cadeiras em frente pra se ajoelhar. Do lado de fora, uma ampla varanda coberta, em frente a um quintal de fundos com árvores frutíferas, flores e plantas de todo tipo. Dava muita roseira ali (Maria José Soares, Neyde Benitez, Aidil Lima).

As amigas de Zu, de vez em quando, batiam no portão, “Cadê Zu?”. “Tá estudando”, respondia Quenoca. Mas entravam mesmo assim, e encontravam Zu na mesa da varanda, e ficavam ali durante um tempinho conversando ou brincando. A menina estudava sempre na varanda, passava o dia lá. Era também onde Quenoca costurava. Elas recebiam muitas visitas durante o dia. Alguém trazia um lanche e batia um papo. Dona Quenoca, em retribuição, oferecia bolo, cocada e frutas. Tinha fartura de alimentação em sua casa. Faziam todas as refeições na varanda. Dificilmente usavam a sala de jantar, só quando havia visita, na semana santa ou quando dava frio. Todo mundo tinha o seu lugar reservado à mesa: vovô Glicério, tia Pequena, tia Quenoca, vovó Bilu e Zu. Tudo era bem arrumadinho e organizado sob os olhos vigilantes de Quenoca. Ela era apaixonada por aquela casa. Lá morava também Angelina, que era uma senhora que ajudava nos afazeres domésticos, fazia faxina e cuidava da parte da cozinha. Ela era a empregada, mas tinha tanto tempo na casa que era como se fosse da família (Maria José Soares, Neyde Benitez, Aidil Lima).

Figura 10 – Antiga casa de Zu, rua do Amparo, Cachoeira, 2022



Fonte: Acervo pessoal.

No corredor de entrada da casa, tinha um portão que se ligava, através de uma passagem, à casa ao lado. Era a casa de Mazé, dez anos mais nova que Zu, mas que foram criadas como irmãs. Mazé passava o dia lá na casa de Quenoca. Nas férias, ela e Zu aprendiam com Quenoca, que era costureira, a bordar. Num turno bordavam, no outro, é que brincavam. Brincavam de boneca, de pular corda, de amarelinha, do jogo de cinco pedrinhas (que joga uma pedra pra cima enquanto se tenta pegar a outra), e todas aquelas brincadeiras de chão. Confeccionavam roupas para as bonecas também. Zu fazia cada coisa linda de bordado! Vestidos, batas, sapatinhos de tricô... Tudo para as bonecas vestirem. Montavam até batizado de boneca. As duas também tocavam instrumentos. Faziam aula de acordeão para tocar nas quadrilhas de São João. Zu também tocava piano muito bem. Na casa de Neyde, tinha um piano de caudas que ela adorava (Maria José Soares, Neyde Benitez).

Zu foi criada para ser prendada e para estudar. Estudar e estudar era a tônica de sua família. Tinha que comer livro! Mas tinha que ser os livros próprios, de estudo. Uma vez, Quenoca pegou ela lendo Jorge Amado, que uma amiga tinha emprestado, e mandou ela chamar a amiga em casa para devolver. Não queria ela lendo esse tipo de livro. Zu vivia em cima dos livros. Sempre foi considerada de QI altíssimo, com uma inteligência fora de sério. Uma menina atinada, que se destacava. Era a CDF da turma, dessas que todo mundo quer colar na prova, mas que não gosta de passar cola. Embora séria e um pouco reservada, se dava bem com todo mundo na escola. Mazé, muitas vezes, estudava com ela em casa, como um reforço escolar, e ela lhe dava bronca quando não fazia a lição. Quando Zu foi ficando adolescente, a pequena Mazé não entendia por que, quando ela saía, levava ela junto. Ela queria vir pra rua fazer as coisas que Quenoca não permitia. Dizia: “Ô, Zé, não diga onde eu tava não”. Quando chegavam de volta à casa, dona Quenoca perguntava à menina pequena: “Ô, Zé, venha cá. Tava onde mais Zu?”. “A gente tava ali no passeio, no museu, ali perto da casa de fulana, ali na pracinha”, Mazé respondia. “E Zu ficou com você?”. “Ficou sim. Tava brincando com a gente”. Mas, na verdade, a menina ficava na pracinha, enquanto Zu ia à Casa Velha (Maria José Soares, Odair Gentil, Neyde Benitez, Antônio Moraes).

A época em que Zu frequentava a Casa Velha já se aproximava do final dos anos 1960. A década de 60 foi aquela conturbada, de movimento estudantil, efervescência cultural e, ao mesmo tempo, muita perseguição política. De forte censura em cima da área cultural e artística, em que foi muita gente presa pela ditadura. Mas Cachoeira foi como um bastião escondido no

meio de toda repressão. Ali, tinha uma instituição chamada Fundação Atlântica de Cultura, que ganhava uma verba para financiar atividades culturais. Tinha também a Casa Paulo Dias Adorno, que apareceu ali no final dos anos 1960, como desdobramento de um projeto de pesquisa à documentação histórica do Recôncavo, vinculada à Universidade de Brasília e à Universidade Federal da Bahia. E então, em Cachoeira, foi parar um bocado de gente do pessoal ligado às universidades, às artes, à contracultura, e ao pensamento de esquerda⁸³. Um dos primeiros a chegar foi o Naum Alves de Sousa. Naum era artista plástico, diretor, cenógrafo, figurinista, dramaturgo e professor de teatro. Montou um estúdio lá na cidade com o objetivo de trabalhar a cabeça da juventude. Fez uma escolinha de artes e dava aula de pintura e de teatro. E aí juntou muito jovem em torno do Naum. Começou a ficar todo mundo ligado ao que acontecia no Rio e em São Paulo de enfrentamento político e cultural ao regime militar. Salvador era um lugar distante, e Cachoeira mais distante ainda. Mas resistia uma efervescência. Existia lá um burburinho, um movimento que quase ninguém sabia, numa cidade pequenina e escondida do Recôncavo (Ronaldo Lapa, Roberto Pinho).

Figura 11 – Antiga Casa Velha, 2022



Fonte: Acervo pessoal.

⁸³ A Casa Paulo Dias Adorno atraiu personalidades diversas, artistas, escritores, arquitetos e pesquisadores renomados, como Naum Alvez, Roberto Pinho, Rogério Duarte, Henrique Gregori, Pedro Agostinho da Silva, Lúcio Costa, Alex Chacon, Clarival do Prado Valladares, Vivaldo da Costa Lima, Mercedes Rosa, Valentín Calderón e Gilberto Gil.

Figura 12 – Rua Vinte e Cinco de Junho, 2022



Fonte: Acervo pessoal.

Nesse contexto, surgiu uma galeria chamada Casa Velha, organizada com o intuito de comercializar e expor os produtos que eram pensados e criados na escola do Naum: pinturas, desenhos, esculturas, entalhes, nanquim e porcelanas. Era um grupo de estudantes do grêmio, alunos do Colégio Estadual de Cachoeira, que se reuniam ali. Todo mundo participava e tocava o negócio. Fizeram uma primeira exposição e foi um sucesso, e depois foram quase quatro anos de Casa Velha (Ronaldo Lapa, Antônio Moraes).

Era uma casa velha propriamente, um casório antigo em ruína, que o proprietário cedeu para os meninos, que consertaram, arrumaram o lugar e transformaram em galeria de arte. Ao passar dos anos, todo mundo foi indo embora de Cachoeira, pra Salvador ou pra Brasília, fazer faculdade ou pra servir o exército. Cada um tomou seus cantos e rumos, e o proprietário pediu a casa de volta (Ronaldo Lapa, Antônio Moraes).

A Casa Velha ficava ali bem no centro histórico de Cachoeira, próxima à prefeitura, na esquina da rua Vinte e Cinco de Junho com a rua Ana Neri⁸⁴. Era uma extensão do laboratório do Naum e onde se realizavam exposições de arte e ensaios do grupo de teatro. Foi se transformando em um centro de cultura e de resistência⁸⁵. Tinha uma atmosfera de uma juventude de vanguarda,

⁸⁴ Hoje onde era a Casa Velha, fica o Hotel Aclimação.

⁸⁵ Por lá passou o pessoal dos Novos Baianos, Gilberto Gil e Caetano Veloso. Caetano e Gil foram acolhidos em Cachoeira até sair a liberação pra eles irem pra fora do país. Gil chega à cidade em 1969, e fica na casa de Roberto Pinho, antes de se exilar no exterior. “Pra você ter uma ideia, Gilberto Gil saiu daqui de Cachoeira pra Londres. Ele saiu daqui, tava escondido aqui. Escondido, não. Ele estava, porque Gilberto Gil fazia parte de um aparelho revolucionário chamado Ação Popular e Roberto Pinho era o chefe dessa Ação Popular. Nesse mesmo período, bateu lá em Cachoeira todo mundo que tava meio corrido da polícia, chegaram depois. O Gilberto Gil, o Caetano Veloso, eles eram amigos do Naum e foi um... Imagina só, o Gilberto Gil em Cachoeira, andando por aquelas calçadas na beira do rio... Foi um sucesso! Era um negócio, um acontecimento” (Ronaldo Lapa, 2022).

cheia de energia, que queria mudar o mundo, fazer revolução, e, ao mesmo tempo, morria de medo, porque era a época de ditadura braba. O bicho estava pegando fogo e só aumentando o número de presos políticos, era uma briga de cachorro muito grande. Então, ali não era bem um lugar de pensar ação política direta ou luta armada. Mas todo mundo já tinha suas convicções. Era uma rapaziada que organizava pequenas passeatas e um monte de coisas desse tipo. A Casa Velha se tornou visada e conhecida por ser um polo de resistência cultural na cidade, que reunia os jovens que se opunham ao regime militar, ao contrário de boa parte dos moradores de Cachoeira (Ronaldo Lapa, Cacau Nascimento, Antônio Moraes).

Na Casa Velha, surge Zu, já com a cabeça um pouco à frente que o resto do pessoal de sua mesma idade. Zu era solta. Tinha uma mentalidade diferente, liberal. Um jeito livre de ser e uma cabeça muito aberta pra época em que vivia. Era uma pessoa que enxergava lá na frente. Pelo pessoal da Casa Velha, era vista como uma menina focada, experiente e estudiosa, que tinha um arcabouço cultural amplo e um nível de leitura muito alto. Estava sempre lendo alguma coisa. Gostava, nessa época, de ler Hermann Hesse, o escritor e pintor alemão, Lobsang Rampa, autor do livro “Terceira Visão”, e de Jiddu Krishnamurti, um filósofo indiano. Já se interessava também por Freud e Jung. Ela trazia muitos livros pra Casa Velha e deixava lá pro pessoal ler. Às vezes, cobrava, pois queria que os amigos lessem e retornassem pra ela o que acharam. Adorava debater sobre vários assuntos e teorias. Chamava a atenção a inteligência dela. Uma pessoa que pensava rápido. Era bem objetiva, franca e dava opinião pra tudo. Assim, ia passando uma segurança. Por isso, ela foi se tornando uma espécie de liderança da turma. Mas não era uma liderança manifesta. Não fazia discurso nem nada. Como era alguém que todo mundo gostava, o que Zu falava era aquilo mesmo. Ao falar, ela evocava uma simplicidade, uma naturalidade. Falava de uma maneira que não complicava. Não se fazia de doutora, erudita. Falava no coração. E dava aquele sorriso largo. Sempre desse jeito. Dizia as coisas mais sérias do mundo e, em seguida, uma risada. Era uma pessoa querida, amiga de todos ali. A maioria que frequentava a Casa Velha era menor de idade, era uma garotada de uns 14 até uns 20 anos, sobretudo rapazes. Zu devia ter entre os 17 e 18 anos. O curioso era que ela era uma menina em meio a muitos rapazes. A maioria da turma da Casa Velha era homem. Ela era uma mulher e considerada a mais articulada do grupo. Era uma pessoa intelectualmente avançada, embora estivesse ainda no ensino médio (Ronaldo Lapa, Maria José Soares, Antônio Moraes, Graça King).

Figuras 13 e 14 – Colégio Estadual da Cachoeira (Cachoeira/BA), 2022



Fonte: Acervo pessoal.

Zu estudava, nessa época, no Colégio Estadual da Cachoeira, no magistério. No ginásio, ela tinha aula de grego, latim, técnicas agrícolas, música, e uma matéria chamada “GOT”, Ginásio Orientado para o Trabalho, em que se aprendia carpintaria e cerâmica. O ensino era muito denso, e transmitia um conhecimento que, hoje, no ensino médio, não se encontra mais. Ela participava esporadicamente das atividades do grêmio estudantil, gostava de estar a par do que se discutia nos movimentos estudantis. (O grêmio organizava protestos contra o programa de ensino, que os Estados Unidos queriam impor ao governo brasileiro). Ela às vezes ia também às festas das turmas do colégio, que aconteciam no “barracão”, a antiga fábrica de charutos. O pessoal da Casa Velha eram todos seus colegas de ginásio. Zu aparecia lá de vez em quando para ficar olhando as artes expostas, conversar e ouvir música. Sempre tinha gente para bater papo. Ouvia-se muita música boa na Casa Velha. Tinha uma coleção de discos: João Gilberto, Nana Caymmi, Jorge Bem, Janis Joplin, Beatles... Mas Zu não era frequentadora assídua, de chegar depois das aulas e ficar lá até as onze horas da noite. Dia de sábado e domingo, ficar o dia todo... Ela não tinha a liberdade para fazer o que ela bem quisesse, já que a sua família não poderia descobrir por onde ela andava. Que ela vivia colada no pessoal da Casa Velha e participando dos laboratórios de teatro do Naum Alves (Ronaldo Lapa, Antônio Moraes, Inácio Tadeu Gonçalves).

Dona Quenoca não podia suspeitar que Zu frequentasse a Casa Velha. Mas ela “tirava de tempo” com Quenoca e Seu Glicério, quando pulava a janela às escondidas para ir pra lá. Era vergonhoso para uma família a filha ser “rapariga”. E a Casa Velha era conhecida como um

“antro de perdição” pelas famílias tradicionais de Cachoeira. Embora fosse um lugar frequentado por muitos intelectuais e artistas, que respeitavam muito o trabalho que os meninos faziam por lá. Começava a despertar o turismo em Cachoeira, e as pessoas que chegavam, quando viam de unidade de ensino, de universidades e de instituições importantes, iam à Casa Velha conhecer. Aquilo, pro resto da cidade, era um escândalo. Cachoeira era ainda uma cidade muito conservadora e predominantemente católica. A oposição vinha mais pelo lado da moral. Nenhum pai queria que um filho frequentasse a Casa Velha, porque ali ele estava sujeito a fumar maconha, e a filha, a perder a virgindade. Qualquer manifestação cultural nova que saísse dos parâmetros conservadores da cidade era considerado desvirtuoso. Quem andasse fora desse circuito religioso era visto como deslocado ou louco. Uma ameaça moral. O pessoal da Casa Velha recebia inúmeras acusações. Diziam: “lá só tem viado, maconheiro e puta”. A estigmatização e a hostilização chegaram pelo viés dos costumes, o que não deixava de ser um ataque político (Ronaldo Lapa, Cacau Nascimento, Antônio Moraes, Maria José Soares, Neyde Binitez).

A Casa Velha sofria forte perseguição do Padre Fernando, que exercia certo poder e influência às famílias mais abastadas de Cachoeira. Era uma autoridade na cidade, ele falava e todo mundo obedecia. Era favorável ao governo militar e não olhava com bons olhos pros jovens da Casa Velha. Falava, nas missas, para os fiéis não deixarem subir os filhos na Casa Velha, que ali tinha pessoas nocivas e perigosas. O clima repressor da ditadura contribuía para amedrontar os pais, que vigiavam os filhos que estavam entrando na adolescência, porque grande parte da juventude estava sendo exilada, banida e vivendo em clandestinidade. Por isso, muita gente tinha medo de pisar na Casa Velha. Medo da mãe saber, ou do pai bater (Ronaldo Lapa, Cacau Nascimento, Antônio Moraes, Roberto Pinho).

O pessoal da Casa Velha era aquela juventude que atemorizava o conservadorismo, eram contra normativos e ligados ao movimento hippie, do flower power. Era tempo que vinha chegando de fora a brisa de 1968... (Enquanto que, no Brasil, se proclamava AI-5). Eram uma rapaziada de cabelos grandes, roupas largas, calça boca de sino, colares e aquelas faixas na cabeça tipo Janis Joplin. O jeito que Zu se vestia começou a expressar essa postura libertária e rebelde. Trocava as roupas de seda e os vestidos de anágua, que dona Quenoca fazia pra ela, pelas batas, calça jeans e sandálias de couro. “Oh, mãe Quenoca, você não manda mais no meu corpo. Vou vestir o que eu quiser”. Passou a ter um estilo mais folgado, despojado. Aqueles

vestidões largos, saias compridas e bolsonas de couro. Foi quando começou a deixar seu cabelo mais natural. (Uns anos depois, passou a usar trançado nagô). Não tinha muitas pessoas em Cachoeira que tinham o cabelo igual ao dela. Na época, quase ninguém usava o cabelo “encrespado”. O pessoal olhava. Era comum as meninas negras, desde pequenas, serem levadas para alisar o cabelo. Ninguém achava aquilo esquisito. Esquisito era deixar o cabelo crespo, o que era visto como falta de vaidade. Zu era uma das primeiras pessoas em Cachoeira que chegou com essa afirmação de africanidade. Na Casa Velha, ela também trazia para à roda a discussão sobre a questão racial. Ronaldo Lapa, um colega dessa turma, negro como ela, se surpreendeu ao ouvir pela primeira vez alguém levantar essas questões. Ela já trazia esse discurso. E por aí a consciência racial começou a germinar naquele grupo. Ela lançou a semente (Ronaldo Lapa, Graça King, Roberto Pinho, Aidil Lima, Antônio Moraes, Arlete Souza, Cacau Nascimento, Maria José Soares Soares, Rita Santos da Silveira, Telma Souza).

Em Cachoeira, na década de 1960, o racismo que todo mundo notava era empurrado pra debaixo do pano, não era verbalizado. Mesmo as pessoas pretas não falavam a respeito, até para evitar que fossem atacadas. Era um assunto tabu também por causa do domínio da igreja. Mas existia muita discriminação racial, como existe até hoje. Só que hoje, na cidade, já se vê uma afirmação racial, um movimento em torno da negritude. As pessoas se colocam frente ao racismo. Naquela época, ninguém se preocupava com isso. Não havia uma configuração de Movimento Negro, havia uma negação da negritude. Embora tivesse já uma história no mundo de resistência. Já havia os Panteras Negras, “mouvement de la négritude” e o pan-africanismo. Se dizia que o Brasil não era racista, que não tinha esse problema. Então, o que Zu trazia de discurso era inovador para o tempo e para a cidade, influenciada pelo que ela se nutria de pensamento e da produção cultural que toda ebulição do movimento da Casa Velha e da Casa Paulo Dias Adorno proporcionava para estes jovens curiosos de Cachoeira. Esse contexto despertou não só em Zu, como em todo esse pessoal da Casa Velha, a preocupação com a resistência cultural e política, e a importância de se colocar, mesmo em uma situação política barra pesada. Mas também tinha a natureza libertária dela. Desde a adolescência, Zu tinha uma visão além de seu tempo (Ronaldo Lapa, Roberto Pinho, Cacau Nascimento, Antônio Moraes).

Zu veio rompendo com muita coisa na adolescência. Rompendo com os valores religiosos e morais lhe ensinados e transmitidos, com os paradigmas de sua família. Ela fora criada como

uma menina recatada, como muitas outras meninas de Cachoeira. As meninas tinham que ser estudiosas e virgens. Tinha uma orientação dentro de casa que, para você ser alguém na vida, você tinha que estudar. As famílias impediam suas meninas de determinados prazeres e direitos que uma adolescente deveria ter, de ir pro parque, de ter um grupinho de amigos, de caminhar na beira do Rio Paraguaçu... Zu, como outras meninas negras de Cachoeira, cujas famílias conquistaram um certo status econômico-social, tiveram que ralar estudando. Muitas mulheres negras, que não casaram, eram ainda virgens. As mulheres eram reprimidíssimas. Algumas jovens, como Zu, conseguiram romper com algumas barreiras de uma cidade de interior como era Cachoeira, muito fundamentada em preconceitos, em pilares de “família”, “respeito”, “fulano, filho de beltrano”, “sobrinho de fulana”. Perder a virgindade sem casar, escolher estudar fora, sair da cidade natal, morar sozinha, eram coisas inadmissíveis. Zu se interrogava sempre: “Por que temos que ser como as nossas mães, tias, avós? Por que temos que seguir esse procedimento todo?”. Ela queria descontinuar as tradições. Naquela época, homem podia tudo, mulher não podia nada. Ela ficava indignada. Achava que a mulher tinha que ser independente. Não depender de homem nenhum. Dizia à sua amiga Gracinha: “Quando eu casar com alguém, eu não vou usar o nome do meu marido”. Tinha uma curiosidade com aquilo que era novo, moderno ou transgressor, enquanto o empoderamento feminino já estava acontecendo em outros lugares do mundo, mas não em Cachoeira (Graça King, Telma Souza, Maria José Soares).

Embora confrontasse a educação que recebera, Zu tinha uma gratidão enorme pelas pessoas que a criara. Ela demonstrava grande amor, carinho e respeito por seu avô e suas tias. Não parecia ter guardado mágoa. Tinha um olhar de muita generosidade. Até ria das broncas de Quenoca. Como se aquilo não fosse com ela. E continuava fazendo as escolhas dela. Era uma pessoa que não se deixava aprisionar. E não removia uma palha do que acreditava. Mas não condenava a família querer mantê-la enfiada em casa. Não batia boca, não discutia. Era como Gandhi, resistia, mas não afrontava. Gracinha, sua amiga, lhe dizia: “Zu, você é incrível. Se eu estivesse aqui nessa casa, eu estava louca!”. “Que nada. Mamãe Quenoca, coitada, tá velhinha, eu nem ligo”. Ela tinha a compreensão da limitação das pessoas para o tipo de contexto em que viviam. Ela entendia que era por proteção que sua tia era extremamente rígida com ela. Era o medo, porque ela conhecia o sofrimento de mulher negra (Graça King, Maria José Soares).

A mulher negra, na época de Quenoca, não podia fazer muitas coisas, porque na cidade, sendo pequena e racista, todo mundo estava observando cada passo que ela dava. As pessoas davam interpretações e julgamentos variados a respeito de qualquer coisa que se fazia, a depender da empatia, simpatia ou antipatia que a pessoa tinha. E o julgamento pesava mais para a mulher negra. Em Cachoeira, tem várias histórias de mulheres sendo discriminadas e tratadas de forma pejorativa por serem negras. Então, como consequência, elas se reservavam. “Eu tenho que ficar na minha”. Mas ela sabia que ninguém ia chamá-la pra dançar, ninguém ia querer sentar na mesma mesa que ela estivesse, e se algum bêbado chegasse perto dela, era para assediá-la. A mulher negra que namorava antes de casar era chamada de “puta”. E poucas casavam. Enquanto homens brancos e negros disputavam as brancas pra casar, as negras eram pra se distrair. Com a negra, se podia fazer tudo. Assim, as famílias negras preservavam as suas mulheres. Aquelas famílias, que conseguiam um certo status social e usufruíam de certo respeito na cidade, procuravam manter suas filhas virgens. A educação rígida e confinada era vista como uma forma de proteção. Zu sabia disso, mas não queria seguir a mesma vida que a sua tia levava. E avistou, na Casa Velha, uma possibilidade de rompimento de valores. Zu não teve outra saída a não ser dizer: “Aqui é o meu lugar” (Graça King, Telma Souza, Aidil Lima, Cacau Nascimento).

Um dia, ela foi pega beijando um jovem padre na igreja. Ela estava no início do ginásio. Esse rapaz foi um menino educado pra ser padre. Mas ele não queria ser padre. Por causa de sua família, Zu ia sempre à igreja. Nessas ocasiões, ficava conversando com esse padre. Eles se identificavam. Ela discutia as descobertas dela. E ele também. Ele emprestava livro pra ela, ela pra ele. E todo mundo achava maravilhoso ela ser amiguinha do padre. E aí, um dia aconteceu de pintar um clima e, bem na hora que eles estavam se beijando, chegou uma beata e pegou os dois juntos na sacristia. Eles não tiveram nem tempo de disfarçar. Foi um escândalo! A cidade inteira ficou sabendo. A beata espalhou pra Deus e o mundo. A primeira pessoa que a beata foi contar foi a família de Zu. Aí foi que ela ficou presa mesmo em casa, de castigo. Enquanto isso, o jovem padre confrontou a família e disse: “Não quero ser padre. Eu nunca quis, vocês me forçaram!”. Foi uma libertação pra ele. Depois disso, ele largou a batina. Não pra ficar com Zu, pois acabou se casando com outra mulher e construindo família. Quando sua amiga Gracinha soube do boato, ela foi confrontar Zu, que disse a ela: “É, aconteceu... Ele quis me beijar, também quis beijar ele”. “Mas amiga, por que você não fechou a porta?”. “Mas

a gente não pretendia. Foi uma coisa espontânea. A gente não planejou, aconteceu”. “Mulher, pelo amor de deus!”. E elas riam muito dessa história (Graça King).

Zu era cobiçada pelos meninos da idade dela e também pelos mais velhos. Ela fazia um traço de um monte de meninas de Cachoeira, aquele tipo Oxóssi, que é a mulher negra magra com lábios carnudos, pernas compridas e bem torneadas. Alta, magrinha e muito ágil. Para os garotos da Casa Velha, ela era uma gata! A musa inspiradora da turma. Todos tinham veleidades em namorar Zu. Seu primeiro namorado se chamava Aldo, era bem mais velho que ela, trabalhava no Banco do Brasil e flertava com o zen-budismo. Ele tinha uma fisionomia parecida com a dela. Negro, cabelo black, alto e muito magro. Era bastante bonito também. Inteligente, com uma curiosidade cultural e intelectual muito aguçada, como ela. Debatiam entre si sobre vários temas e autores que estavam lendo. Ambos com visões libertárias e revolucionárias, discutiam a preocupação com o destino da política brasileira e da contribuição da cultura africana para a formação do Brasil. Aldo estava em meio a esse pessoal que foi atraído pelo movimento de efervescência cultural em Cachoeira e de resistência silenciosa que havia ali. Transitava pelo pessoal da Casa Velha e da Casa de Cultura Paulo Dias Adorno, que tinha uma pegada mais universitária que a primeira. Era grande amigo de Naum Alves e de Roberto Pinho, coordenador da Casa Paulo Dias Adorno. Chegou a morar com ele em Cachoeira. Também era muito ligado ao professor Pedro Agostinho da Silva, que fundou o Centro de Estudos Afro Orientais na Universidade Federal da Bahia. O namoro com Aldo fez com que Zu se aproximasse de intelectuais, pesquisadores e artistas que transitavam por Cachoeira e participasse das atividades culturais, palestras e conferências que aconteciam na Casa Paulo Dias Adorno, que teve influência na formação do repertório cultural e intelectual dela. Essa vivência ajudou que se criasse nela uma aspiração pelas culturas africanas e a despertasse a atenção para os cultos afros (Roberto Pinho, Antônio Moraes, Ronaldo Lapa, Cacau Nascimento).

As meninas criadas em famílias católicas não podiam ir para o candomblé. Elas ouviam o candomblé na ladeira, dormiam com o toque do atabaque, mas não podiam ver. “Se entrar lá, a gente se perde no mato,”. Um monte de lenda que criavam, deturpando a natureza do candomblé. Enquanto o pessoal de fora, do mundo inteiro, vinha pra conhecer o candomblé de Cachoeira. A festa da Boa Morte não tinha a visibilidade e reconhecimento que tem hoje em dia. Isso é efeito de uma resistência das mulheres negras da Irmandade, que tiveram a potência

de manter as tradições vivas até hoje. Porque, no passado, eram muito discriminadas, devido às conexões com as raízes africanas. São de candomblé, apesar de também serem ligadas à igreja. Na Festa de Nossa Senhora da Boa Morte, rezam a missa, saem em procissão, e depois, à noite, vão bater o tambor. É uma forma de manter as tradições, fazer uma aliança com a cultura “branca” para se sobreviver no esquema religioso. Essa festa já aconteceu perto ali de onde Zu fora criada, no Amparo. Ela era menina pequena ainda. Mas não foi participar da festa. Não foi, porque não podia ver. Porque era “coisa do demônio”. Muitas mulheres negras jamais iam poder participar. As famílias queriam poder dizer “somos católicos”, “somos de classe média”. Queriam manter aquela postura, para serem respeitados. Dessa forma, se afastaram das origens, dos rituais e das belezas do negro. Zu foi conhecer a fé nos orixás apenas quando foi viver com seu tio Jorge, já em Salvador. Ela foi morar lá depois que se formou no Colégio Estadual, quando passou no vestibular para a Universidade de Medicina da Bahia (Aidil Lima, Cacau Nascimento, Ronaldo Lapa).

Quando Zu se mudou para Salvador, ela manteve contato com o pessoal de sua rua, do ginásio e da Casa Velha. Gostava muito de escrever cartas. Mandava cartas longas, e dava bronca se os amigos respondessem com texto de pouca coisa. Ela gostava mesmo é das cartas compridas. Escrevia pra todo mundo, adorava escrever. Enviava uma poesia, falava de algum livro que estava lendo... Mantinha correspondência com essa turma o tempo todo, até ela se mudar para o Rio de Janeiro, quando perdeu mais o contato do pessoal. Com o tempo, com a vida, você dispersa, cada um vai para um lado... Quando ela veio para o Rio, perdeu a conexão e a amizade com muitas dessas pessoas. Às vezes, ela voltava em Cachoeira. Mas essas idas foram se tornando cada vez mais esporádicas e esparsas, principalmente depois que seu avô Glicério faleceu e a família vendeu a casa amarela em que viviam. Até que ela deixou de ir. Uma das últimas vezes que ela foi à Cachoeira, já na década de 1980, se encontrou com Mazé. “Vambora, Zé, rodar a cidade!”. Mas voltou do passeio apavorada: “A cidade não muda. Não venho mais aqui!” (Ronaldo Lapa, Maria José Soares Soares, Graça King).

Para finalizar essa incursão pelas memórias de “Zu”, retomo a reflexão levantada no início deste capítulo por Carlos Átila, primo de segundo grau de Neusa, que problematizou o fato de ter passado sua vida inteira sem saber que uma autora de referência para os estudos

sobre as relações raciais era alguém de sua família. Sobre zonas de silêncio e processos de apagamento, dizem alguns dos interlocutores cachoeiranos:

[Então, esse livro não chegou aqui em Cachoeira?] Não. Esse livro, eu acredito que somente a família de Aidil e a família de Mazé ganharam esse livro. Tem gente que não leu por causa do título, *Tornar-se negro*. [Por que?] É porque aquela coisa do trauma que ser negro numa cidade como Cachoeira representa. É um estigma. Mas as pessoas de Cachoeira não conhecem ela. As pessoas em Salvador não conhecem ela. Quando ela se projetou por conta desses movimentos negros, que ela começou a ser falada dentro dos programas de pós-graduação, dentro desses núcleos de pós-graduação, o livro dela começou a ser resgatado, vai ser reeditado agora, né? Saiu no jornal à tarde. Aí, eu fiz um comentário: “Olha, ela é de Cachoeira e eu a conheci”. Os caras ficaram com aquela interrogação, “Porra, é de Cachoeira?”, eu “É de Cachoeira”. Ninguém sabia quem era ela. Isso ano passado. Não aqui em Cachoeira, na Bahia. As pessoas estavam lendo o *Tornar-se negro*, tavam discutindo isso em sala de aula, em pós-graduação aqui na Bahia... Ninguém sabia que aquela figura era baiana e era de Cachoeira. E eu falei sobre isso e as pessoas ficaram batidas, porque eles não associaram aquilo que eu tava falando em Neusa à Cachoeira, para você ver o grau de desconhecimento que o pessoal tem dela. É surpreendente, porque as pessoas aqui de Cachoeira que tavam ali próximas não sabiam de quem eu tava falando (Cacau Nascimento, 2022).

Então, assim, Luiza, o povo aqui não queria falar muito sobre Neusa, sabe? Pra lhe dizer uma coisa, o livro de Neusa, ela veio aqui trazer autografado pra mim. Ela veio trazer: “Meu livro, Zé! Meu livro!”. Li naquela época. Já reli agora. Mas, pra lhe dizer, naquela época, ninguém falava em Neusa aqui. Ninguém falava em Neusa. Agora que o povo... Também, aqui, poucas pessoas iam pra academia, fazer uma faculdade, contado no dedo, porque a Bahia só tinha duas faculdades. Agora que tem, graças a Deus, tem várias faculdades. Então, talvez, muita gente teve conhecimento do livro de Neusa, das coisas de Neusa, anos depois. Bem depois. E, ultimamente, depois da UFRB, é que as pessoas falam de Neusa. Certo? E aí, agora que as pessoas estão se tocando e tão falando de Neusa (Maria José Soares, 2022).

Mas o pessoal de Cachoeira teve pouco contato. Você conheceu muita gente que fala dela? Porque ela foi embora e não voltou mais. Aí, ela ficou esquecida na cidade. O pessoal não tem como referência. O pessoal não fala. Não tem como orgulho. Não tem, assim: “Ah, Neusa de Cachoeira”. As pessoas não conhecem. Sinceramente, é só o pessoal da universidade. E o pessoal da universidade fica tratando de autores de fora. Eu tava indo num coletivo da UFRB, Coletivo Angela Davis, que poderia ter o nome de Neusa. Eles estudavam Angela Davis, outra realidade. Podendo estudar a Neusa, sabe? Aí vai estudar Angela Davis. Nada contra a Angela Davis. Ela fez um grande papel lá no país dela. Mas é outra realidade. Nossa realidade é outra. Eu acho que o racismo velado é bem pior do que aquele dos EUA. Lá são 12% da população negra. O pessoal já conseguiu... Tem uma quase igualdade, né? Um presidente negro. O pessoal já tem uma mentalidade mais desconstruída. Aqui no Brasil, nós somos quase 80% da população e o pessoal é totalmente... Cachoeira é uma cidade racista, porque tem racista e o pessoal que é negro não quer ser negro. Na própria universidade, UFRB, eles estudam Angela Davis antes da Neusa. A universidade aqui de Cachoeira, a universidade do Recôncavo (Aidil Lima, 2022).

Os interlocutores cachoeiranos apontam para o desconhecimento do nome e dos feitos de Neusa entre os moradores de sua cidade e, por outro lado, observam que aqueles que a estudam na Bahia ignoram que ela é uma mulher do Recôncavo. Quando estive em Cachoeira, em agosto de 2022, em meio a meu trabalho de campo, percebi que algumas pessoas se

recordavam dela como “sobrinha de Dona Quenoca e neta de Seu Glicério, que morava ali no Amparo”, mas poucos haviam ouvido falar que ela escrevera um livro famoso ou que tinha se tornado uma importante psicanalista no Rio de Janeiro. Alguns sabiam que ela havia feito uma formação em medicina, outros comentavam sobre a forma como morreria. (Não é trivial que o assunto de seu suicídio venha antes da familiarização sobre sua obra, e isso nos leva a relembrar a discussão elaborada no Capítulo 1).

A crítica em relação à Universidade Federal do Recôncavo Baiano e ao nome dado ao coletivo negro que homenageia uma teórica feminista negra norte-americana nos aponta para uma observação feita pela própria Angela Davis, no período em que esteve visitando o Brasil em 2019. Davis, cuja obra é muito reconhecida como uma importante contribuição para o feminismo negro no Brasil se espantou, na ocasião, ao ser considerada uma das maiores referências para a academia e movimentos negros brasileiros. “Eu me sinto estranha quando sinto que estou sendo escolhida para representar o feminismo negro. Por que aqui no Brasil vocês precisam buscar essa referência nos Estados Unidos? Eu acho que aprendo mais com Lélia Gonzalez do que vocês comigo”, disse durante a conferência de encerramento do seminário *Democracia em Colapso*, promovido pela Boitempo, em São Paulo. Poderíamos substituir o nome de Lélia por Neusa, ainda que esta última não tenha pretendido dialogar e contribuir com a literatura feminista negra. Tanto Neusa como Lélia parecem ser menos ou mais tardiamente incorporadas pela academia brasileira do que Angela Davis e outras autoras norte-americanas como Patricia Hill Collins. Uma evidência é que a obra *Mulheres, raça e classe* (DAVIS, 1981/2016) chegou primeiro no Brasil do que publicação de *Por um feminismo afro-latino americano* (2020), que reúne uma significativa e pioneira coleção de artigos e ensaios de Lélia Gonzalez, e do que a reedição de *Tornar-se negro* de Neusa Santos (1983/2021). Os processos de “esquecimento” de autoras e autores incidem diretamente na construção e reprodução dos saberes legitimados e dominantes e das obras publicadas e dispersadas pelo sistema editorial brasileiro.

Surge, portanto, a pergunta: como podemos explicar esse “esquecimento” [...]? A resposta, em nossa opinião, está no que alguns cientistas sociais caracterizam como racismo por omissão e cujas raízes, dizemos, estão em uma visão de mundo eurocêntrica e neocolonialista (GONZALEZ, 2020, p. 141).

Assim como a lembrança é sempre fruto de um processo coletivo e está sempre inserida num contexto social preciso, o esquecimento também o é (HALBWACHS, 1990)⁸⁶. Vagner Gonçalves Silva (2000) afirma que os marcadores de raça e gênero evidenciam a inserção assimétrica de pesquisadores/as negros e mulheres no rol de autores legitimados e reconhecidos da academia brasileira. Para ele, a política de citações é um dos mecanismos mais eficazes de “esquecimento” dos nomes de negros e de mulheres intelectuais brasileiros. Alex Ratts (2006) ressalta que também a política das traduções funciona como meio de fabricar o “esquecimento”, já que autoras/es negras e negros estrangeiros muitas vezes não são traduzidas/os no Brasil, ou o são muito tardiamente, a partir do momento em que o mercado editorial começa a se interessar pela publicação de obras de autoria negra na segunda década dos anos 2000. Com isso, podemos pensar que Angela Davis foi traduzida no Brasil apenas mais de trinta anos depois da produção de *Women, race and class* (1981) e, ainda assim, apareceu antes do surgimento do interesse editorial pelo trabalho esgotado de Neusa Santos de 1983.

Pretendemos com isso refletir sobre a produção de “esquecimento” estrutural e parcialmente intencional de autorias negras e suas obras. Parcialmente, pois, dialogando com a psicanálise, sabemos que o que é ou não esquecido é marcado por questões do inconsciente, como o recalque e o traumático (BRAGA, 2015; FREUD, 1898, 1914, 1925). Entretanto, mesmo inconscientemente, a fabricação do “esquecimento” pressupõe relações de poder, já que muitos autores já evidenciaram a profundidade inconsciente dos processos de racialização na sociedade e cultura brasileiras, que são constituídas por modos de subjetivação e afetos informados pela “raça” (AMBRA, 2019; ALMEIDA, 2021; NOGUEIRA, 1998; GONZALEZ, 1984; KON *et al.*, 2017; GUERRA *et al.*, 2023).

Assim, nos cabe sustentar a reflexão de que o “esquecimento” de (quem foi ou o que fez) Neusa, a exemplo do que ocorreu na família de Carlos Átila, entre os moradores cachoeiranos e na UFRB, ou o “esquecimento” pelos seus estudiosos de que esta intelectual nasceu em Cachoeira não deixam de serem marcados por dinâmicas conscientes e inconscientes movidas por “raça”.

⁸⁶ Segundo Halbwachs (1990), os indivíduos se lembram de acontecimentos e vivências por estarem inseridos em grupos de referência, que condicionam a construção de uma lembrança viva, que depende da presença de uma comunidade afetiva. O grupo de referência é um grupo com o qual o indivíduo estabeleceu uma comunidade de pensamentos e noções compartilhadas. A permanência do apego afetivo a uma comunidade dá consistência à lembrança. Por sua vez, o desapego e a não vitalidade dos vínculos sociais do grupo de referência sustentam o esquecimento. “Esquecer um período de sua vida é perder contato com aqueles que então nos rodearam” (HALBWACHS, 1990, p. 32).

2.2 Neusa 70

Figura 15 – Neusa Santos Souza, início da década de 1970



Fonte: Acervo pessoal.

Em 1970, Neusa Santos Souza entra para a Faculdade de Medicina da Bahia. A FMB, como primeira instituição de ensino superior estabelecida no Brasil, fundada em 1808⁸⁷, formou célebres médicos brasileiros: Manuel Vitorino, Afrânio Peixoto, Nina Rodrigues, Oscar Freire, Alfredo Brito, Juliano Moreira, Martagão Gesteira, Prado Valadares, Pirajá da Silva e Gonçalo Muniz – como consta na lista do site oficial da Universidade Federal da Bahia⁸⁸. Notavelmente, Neusa Santos Souza não se encontra nesta lista, bem como nenhuma outra mulher médica formada pela instituição. Nem mesmo Nise da Silveira fora mencionada. O que nos possibilita reconhecer a persistência de um discurso androcêntrico que estrutura as ciências biomédicas brasileiras. A contribuição feminina à produção de saber científico, sobretudo das áreas das ciências naturais, biológicas, médicas e tecnológicas, tem sofrido historicamente processos de invisibilização, e as mulheres, quando aparecem, são reconhecidas apenas como coadjuvantes (VANIN, 2013). Iole Vanin (2013) reconstrói, em sua pesquisa, a trajetória de importantes

⁸⁷ Antiga Escola de Cirurgia da Bahia, criada em 1808 por D. João, príncipe regente de Portugal, foi oficialmente designada Faculdade de Medicina da Bahia em 1832, passando a fazer parte da Universidade Federal da Bahia (UFBA) em 1946.

⁸⁸ <https://fmb.ufba.br/institucional/historico>

mulheres que passaram pela FMB, cursando Farmácia, Medicina e Odontologia, desde a década de 1870, como Clementina Ribeiro de Novaes, Maria Odília Teixeira, Maria Barbosa Gomes, Francisca Prager Fróes e Nise da Silveira. A relevância de Maria Odília Teixeira ter sido mencionada pela autora é o abrangente desconhecimento do fato dela ter sido a primeira médica negra de que se tem registro historiográfico no Brasil (SANTOS, 2019).

Apesar de uma distância temporal significativa, a trajetória de Maria Odília traça aproximações com a de Neusa Santos. Nascida em 1884, em São Félix, cidade vizinha de Cachoeira – que, à época, ainda era um dos principais centros comerciais do Recôncavo, Maria Odília Teixeira foi para Salvador cursar faculdade de medicina em 1904. Na FMB, ela foi a única mulher entre os 48 alunos de sua turma, um padrão que se reproduziu na trajetória de todas as mulheres que ingressaram na instituição até os anos 1920 (SANTOS, 2019). Como conclusão do curso, a médica produziu um dos primeiros trabalhos científicos sobre a cirrose, que não contemplava as teses eugênicas que vigoravam no final do séc. XIX e início do XX no Brasil e associavam a cirrose ao efeito da degeneração das raças. Como Juliano Moreira, que também teve sua trajetória marcada pela Faculdade de Medicina da Bahia, Maria Odília deixou sua significativa contribuição ao enfrentamento do racismo científico, com a produção de pesquisas que comprovavam a fragilidade das teorias raciais.

Não é por acaso que Juliano Moreira, Nise da Silveira, e Neusa Santos se encontram na lista dos formados pela FMB – em que pese as espaçadas lacunas temporais entre suas passagens pela instituição⁸⁹. A Faculdade tem um histórico de, desde o séc. XIX, levar em conta os fatores psíquicos e subjetivos, e não os de cunho predominantemente biológico, no trato com o paciente (ROCHA *et al.*, 2004). Além disso, nas teses dos médicos formados, verifica-se uma predominância de temas ligados à psicopatologia, muitos dos quais só vieram a ser tratados pela Psicologia a partir da virada do século XX (*idem*). Na entrevista que Neusa concedeu ao programa *Espelho* em 2008, ela conta que foi na graduação, no curso de medicina, a primeira vez que foi “fisgada pela psicanálise”:

No terceiro ano de medicina, você tem uma matéria que se chamava – não sei agora como tão as coisas, se chamava “Relação médico-paciente”. Relação médico-paciente nada mais é do que um espaço afetivo que se estabelece entre médico e paciente e torna possível, digamos assim, torna possível o efeito terapêutico. Sem esse laço afetivo não há trabalho possível, mesmo, digamos assim, quando se trata de questões mais objetivas da medicina, imagine quando se trata de questões psicológicas, questões psíquicas, questões emocionais. Então, a questão da transferência que se estuda desde o terceiro ano de medicina, nessa matéria Relação médico-paciente. A

⁸⁹ Juliano entra na instituição em 1885, com apenas 13 anos, e Nise se forma nela em 1926. Enquanto Neusa ingressa na FMB em 1970 e se forma em 1975.

transferência é questão central da psicanálise, a transferência e o manejo dessa transferência, como trabalhar com isso. Então, isso é a psicanálise, desde sempre talvez eu tenha sido fisgada por ela (Neusa Santos Souza, *Espelho*, Canal Brasil, 2009).

Percebemos a sua curiosidade, muito anterior à admissão da psicanálise como norte profissional a ser perseguido por ela, pelo papel do laço afetivo, na relação entre médico e paciente, e dos aspectos subjetivos nos efeitos terapêuticos. O que se chama hoje de “cuidado humanizado” está presente como orientação de suas preocupações e interesses durante a sua formação nos estudos em medicina. O traço relativamente incomum de uma visão pouco bioorganicista, em relação à maioria dos estudantes de medicina, seus contemporâneos, indica um embrião do caminho que Neusa irá traçar, anos depois, com a construção e consolidação de uma clínica psicanalítica que incluía os pacientes psicóticos, pensando-os como sujeitos, em face à desumanização histórica de pessoas com essa patologia. O que se torna o objeto central de sua inquietação, investigação e produção teórica, que perdurou anos de sua vida, até seu falecimento. Por esse motivo, muitos a comparam à trajetória de Nise da Silveira, precursora da terapia ocupacional no trato com psicóticos, que combateu práticas de eletrochoque, coma insulínico e lobotomia, propondo a utilização de atividades expressivas como método não agressivo. Nise fica conhecida, sobretudo, por sua significativa passagem pelo Centro Psiquiátrico Pedro II, no Rio de Janeiro, quando coordena os ateliês de arte da Seção de Terapêutica Ocupacional a partir de 1946. Neusa também é comparada frequentemente a Juliano Moreira, psiquiatra negro que inova muito precocemente o percurso da psiquiatria no Brasil, contribuindo para a reforma de teorias e práticas psis, ao enfrentar as teorias de degenerescência associadas às teses racistas e ao propor uma perspectiva sócio-histórica dos efeitos da colonização sobre a saúde mental no Brasil (PRESTES, 2020).

Neusa se aliou, ao longo de sua trajetória, a muitos psiquiatras que realizaram primeiras experiências com horizonte na reforma psiquiátrica, e que tinham um comprometimento com transformações micropolíticas no interior das instituições psiquiátricas (PENNA, 2019). Porém, sua inclinação por uma psiquiatria não-convencional, ao que parece, não se manifestou apenas no Rio de Janeiro, durante seu mestrado no Instituto de Psiquiatria da UFRJ (IPUB) e no período em que trabalhava no Centro Psiquiátrico Pedro II, quando teve uma relação estreita com figuras fundamentais para o percurso da Reforma no Brasil – como João Ferreira, Jurandir Freire Costa, Benilton Bezerra e Pedro Gabriel Delgado. Na época da FMB, no início da década de 1970, Neusa estagiou na instituição psiquiátrica Ana Nery, em Salvador, que havia um corpo de profissionais psis que já integravam métodos como terapia ocupacional, aboliam os

eletrochoques e privilegiavam a psicoterapia aos tratamentos farmacológicos no trato com os internos.

No início da década de 70, devido às imposições do regime militar da Argentina, uma grande quantidade de argentinos veio para o Brasil, reforçando a influência da psicanálise na psiquiatria baiana. Até a década de 80, devido à falta de conhecimento de causas orgânicas bem estabelecidas para as doenças mentais, os psiquiatras geralmente se dividiam entre aqueles que davam preferência às ideias psicanalíticas e os que valorizavam a psicofarmacologia e as neurociências (PITHON *et al.*, 2019, p. 142).

É neste contexto que Neusa se conecta com psiquiatras e psicanalistas baianos, como Antônio Nery Filho, Jairo Gerbase e Aurélio Souza Filho, que aboliam os eletrochoques e eram avessos aos tratamentos pautados unicamente na psicofarmacologia, e que já estavam pensando a psicanálise como possibilidade terapêutica com pacientes psicóticos. É quando ela vai ter contato, pela primeira vez, com a obra de pensadores como Freud, Maxwell Jones, Franz Alexander, Melanie Klein e Pichon Rivier. Sobre este momento, Antônio Nery Filho testemunha, em nossa entrevista:

Havia uma troca entre nós para além da psiquiatria. Eu diria que nós estávamos numa admissão de humanidade. Nós estávamos interessados em tudo aquilo que era capaz de produzir saúde e de reconhecer a história do outro. Quer dizer, os pacientes não serem passivos, objetos de uma intervenção médica, mas construir conosco o seu programa terapêutico. Nós estávamos lá inaugurando, no final dos anos 1960 e início dos anos 1970, uma proposta que não era que os pacientes se tornassem mão de obra barata, mas que pudessem construir conosco a sua história terapêutica. Então, o paciente não só contava a história da sua doença, mas nós estávamos interessados na história da sua vida e de que modo nós poderíamos ajudar essas pessoas a construírem uma alternativa diferente para sua vida. Isso era trazido em reunião e nós discutíamos no início do plantão. Discutíamos como seria nosso dia, quem cuida de quem, como trabalharemos. Claro que tinha, sim, uma terapia farmacológica, mas a nossa terapia farmacológica não era sedativa, não era tão dominadora da doença, era uma terapia farmacológica necessária para que a pessoa pudesse organizar a sua vida. Então, não se tratava de sedar as pessoas e de um instrumento de controle social. Quando nós usávamos o antipsicótico, era conversado com o paciente. Ele conversava com a equipe de enfermagem no sentido de compreender por que que nós estávamos prescrevendo aquele antipsicótico. Neusa estava nesse grupo, estava nessa experiência de ouvir as pessoas, de conversar, de acompanhar os pacientes. E fazia uma psiquiatria diferente daquela que geralmente se fazia. [...] Então, o que eu fico pensando é que não foi à toa que alguns dos nossos estudantes se tornaram psicanalistas, porque o nosso trabalho, ele saía da curva da psiquiatria e entrava na curva de se interessar pela cultura, se interessar pela própria psicanálise. Nós nos interessávamos por Freud. Nós estudávamos aquilo que chamava na época de os escritos sociais. Nós estudávamos “apesar” (vou colocar entre aspas assim) do hospital psiquiátrico (Antônio Nery Filho, 2023).

Após esta breve introdução, trago uma escrita que costura as narrativas de seus colegas de FMB e do Sanatório Ana Nery. Chamei este módulo de “Neusa 70”, em referência a um

apelido pelo qual seus colegas de faculdade a conheciam. Neusa era apelidada de “Neusa 70”, devido ao fato de ter marcado a vivência do trote, na recepção dos calouros que estavam ingressando no ano de 1970 no curso de medicina. Na realidade, alguns de meus interlocutores relataram que ela era conhecida pelo pessoal da faculdade como “Nega 70” ou “Nega de 70”, e afirmaram isso com certa ressalva: “Lá na Bahia a gente usa muito, mas agora virou feio falar ‘nega’. Mas ‘nega’ é uma forma muito particularmente carinhosa na época”, nos conta sua amiga de faculdade, Maria do Carmo Leal. Provavelmente, devido aos efeitos dos discursos antirracistas que incidem sobre a linguagem e seu papel na reprodução de violência (KILOMBA, 2019), alguns entrevistados preferiram “Neusa 70” no lugar de “Nega 70” na construção de seus relatos de entrevista. Mas não me pareceu um dado trivial que Neusa tenha sido identificada como a “Nega de 70”, já que, para além de uma possível atitude intempestiva no evento mencionado, que a fez se sobressair aos olhos de seus colegas de faculdade, Neusa era uma das únicas mulheres negras daquela turma de 1970 (perceptível no registro da confraternização dos ex-alunos, disposta abaixo), seguindo o paradigma de muitas mulheres negras que passaram pela FMB desde Maria Odília Teixeira (SANTOS, 2019).

Figura 16 – Ex-alunos da Faculdade de Medicina da Bahia do ano de 1970. Clube Meditaranée da Bahia, 1995.



Fonte: Acervo Pessoal.

Salvador, Bahia, início da década de 1970.

[Para a construção desta narrativa escrita, foram utilizados relatos, que resultaram de transcrições de entrevistas, de trocas de mensagens e telefonemas, e da recomposição de anotações etnográficas, obtidos entre 2021 e 2023, dos seguintes interlocutores de pesquisa: Anibal Ferreira, Antônio Nery Filho, Arlete Souza, Darci Neves, Fátima Almeida, Iordan Gurgel, Jairo Gerbase, Lidia Chaib, Livia Almeida, Maria Angélica Negreiros, Maria das Graças Mendonça, Maria do Carmo Leal e Telma Souza].

Após se formar no curso de magistério do Colégio Estadual de Cachoeira em 1968, Neusa se dedica a estudar para prestar o vestibular, em tempo em que não havia política de cotas. Com 18 anos, ela é aprovada no curso de medicina da Universidade Federal da Bahia, e, como constam rumores, passando em primeiro lugar. O que a faz se mudar de Cachoeira para a grande metrópole baiana, Salvador. Inicialmente, ela vai morar com seu pai, Aristides Souza, mas não se dá muito com o pai e logo decide se mudar para casa de seu tio Jorge, irmão de Aristides, que a acolhe e a trata como filha. Seu Jorge era operário da Petrobrás, torneiro mecânico, e se destacava em seu ofício. Ele tinha uma condição razoável, proporcionava tranquilidade para Neusa estudar e para as coisas de que ela precisava. Ao contrário de Quenoca, que era rigorosa e pouco flexível, tio Jorge era mais tranquilo e liberal. Ele tinha total confiança na sobrinha. Neusa e Jorge tinham uma amizade incomum para o grau de parentesco; eram muito ligados. Seu Jorge fazia o gênio dela e ela fazia o de Seu Jorge. Ele a amava e era muito orgulhoso de sua seriedade e dedicação aos estudos. E Jorge era a adoração de Neusa. Ela sempre foi obediente a ele, mas a questão dos estudos era por conta dela, ela que gostava mesmo. Moravam no Bairro do Pau Miúdo, bairro periférico de Salvador, e ela ia todo dia à faculdade de ônibus. Na época, a Faculdade de Medicina da Bahia ficava no Terreiro de Jesus, no Pelourinho, zona central da cidade⁹⁰ (Telma Souza, Arlete Souza, Maria das Graças Mendonça, Maria Angélica Negreiros).

⁹⁰ É onde é hoje o Memorial da Medicina Brasileira, que guarda parte da história da medicina no Brasil, localizado no complexo arquitetônico da Faculdade de Medicina da Bahia.

Figura 17 – Antiga Faculdade de Medicina da Bahia, Pelourinho, Salvador, Bahia.



Fotografia: Tácio Moreira, 2020.

Era o ano de 1970 quando Neusa ingressou no curso de medicina. No evento de recepção dos calouros, ela chamou muita atenção com sua atitude. A turma mais velha queria dar trote e fazer os novatos se sentirem constrangidos, mas ela não se abalou. Jogavam tinta em cima dela e ela desfilava na frente de todos, cheia de tinta, sem nenhum constrangimento. Ao invés de conseguirem irritá-la, ela curtia tudo aquilo numa boa. Enquanto todos os calouros estavam correndo das tintas e das brincadeiras, ela nem ligava. Ela só passava por todo mundo como uma majestade. E eles ficaram desconcertados. Foi assim que ela virou a musa da turma de 1970. E todos passaram a conhecê-la como “Neusa 70”, apelido que ela carregou durante todo o período da graduação. Ela se tornou um marco na faculdade. Ela marcava porque tinha um jeito de chegar, de falar e de dizer. E ficaram com aquela referência dela, do primeiro dia que a conheceram, de uma jovem imponente e irreverente às tentativas de humilhação dos veteranos, que acabara se tornando a “rainha” daquele trote. Ela foi a pessoa mais interessante da turma de 70, ela se destacou como ninguém. Claro, chamava a atenção ela ser aquela mulher retinta como era. Mas não era só isso, ela tinha um jeito muito particular. E por isso era chamada de “Neusa 70”, pelo menos entre seu grupo de amigos e sua turma. Alguns até a chamavam de “Neusão”, tal era a sua força e personalidade. Tinham todos uma grande admiração por ela (Maria do Carmo Leal, Darci Neves).

Em 1970, o Brasil enfrentava ainda a ditadura, e todas as ondas dos chamados “anos 60” vinham chegando por aqui um pouco atrasadas. Era a geração do colorido, do hippieismo, das liberdades, dos rompimentos, da quebra de padrões. Tudo isso era parte do contexto e do ânimo do pessoal universitário no qual Neusa se incluía. Jovens de 20 anos, sonhadores, que gostavam das músicas dos Beatles e liam Mao Tsé-Tung. Mas não eram satisfeitos com a

política e viviam se interrogando: “E esse Brasil, para onde vai?”. Eram estudantes que vivenciavam uma época de plena ditadura e enfrentavam receios até para estarem juntos. Porque havia uma implícita proibição de permanecer nos lugares em agrupamentos de pessoas durante muito tempo. Sempre despertava uma paranoia. Se estavam num bar, e aparecia uma pessoa com uma idade um pouco mais avançada de paletó, que se sentava num canto para ler um jornal, sempre se achava que era alguém da Polícia Federal ou do DOPS. Tinham muito cuidado sobre quem conversar, às vezes usavam códigos. Se iam a uma festa, tinha que ser na casa de alguém e saber quem era a pessoa, “É conhecido de quem?” (Iordan Gurgel, Darci Neves).

Mas, ao mesmo tempo, a década de 1970 foi um período de insurgência cultural muito grande. Na Bahia, cresceram os movimentos de expressão da cultura negra, de valorização dos blocos afros, da dança e da música afro-baiana. Numa época em que não havia ainda aquela coisa da afirmativa da estética negra, em Salvador, foi o grupo Ilê Aiyê que ousou ir à rua e criar um concurso anual chamado “A beleza negra”. Entre os estudantes da faculdade de medicina, tinham pessoas ligadas aos grupos culturais afros, que já manifestavam uma efervescência no início dos anos 70. Contexto em que se fortaleceram inúmeros movimentos independentes de crítica ao modelo hegemônico, ocidental e capitalista e à posição dominante do branco na sociedade e na cultura. Não à toa que, como efeito do avanço e aglutinação dessas correntes, o final da década vai consolidar uma série de movimentos de resistência, incluindo a criação do Movimento Negro Unificado em 1978 (Iordan Gurgel, Darci Neves).

Neusa, no meio disso, era vista como alguém que manifestava uma radicalidade. Se destacava pelas atitudes e não ligava de chamar atenção. Acreditava nos valores dela e fazia o que desejava. Andava com as roupas que queria, dizia o que queria, namorava com quem queria. Se quisesse ficar com alguém, ela ficava e não se importava com o que os outros iam achar. Ela fazia simplesmente. Se o pessoal comentava, ela não estava nem aí. Naquele tempo, as pessoas eram mais resguardadas, não tinham muita coragem de assumir essas liberdades. Mas Neusa era assim, e todo mundo via quem ela era. Ela mostrava a que veio e se colocava no lugar que os outros não chegavam. Toda o pessoal que ela andava tinha um certo grau de ousadia, mas ela era marcada por isso, e além do mais, tinha um bom humor. Intelectualmente, ela também se sobressaía. Além de ser uma mulher exuberante nas ideias, tinha uma certa independência no pensar. Numa linguagem comum, podia se dizer que ela era avançada para

época dela. Impressão também compartilhada por seus amigos cachoeiranos. Porém, enquanto estudante da graduação, Neusa reitera e avança em seus pensamentos. Uma pessoa que sempre se posicionou à esquerda vai se tornando mais crítica às condições que se vivia àquele tempo, e passa a crescer uma revolta mais determinante em relação à posição da mulher na sociedade. Neusa era uma mulher um tanto revolucionária no jeito de ser. A sua postura era libertária. Mas não havia um movimento que ela encabeçasse, não fazia parte de nenhuma organização política ou gremiação. Era uma coisa que emanava dela. Eram valores tão incorporados por ela, que ela era assim e pronto, não ficava empunhando bandeiras. Mas sempre foi uma pessoa de se posicionar, não era de ficar no fundo da sala. Era uma mulher que se colocava contra as imposições, contra as limitações e contra ao que existia como estrutura social (Iordan Gurgel, Maria Angélica Negreiros).

Na Faculdade de Medicina, Neusa representava uma minoria da minoria, porque era mulher, negra e não pertencia às frações de classe mais beneficiadas. Era o tipo de pessoa que não seria esperada numa faculdade prestigiada de medicina do século XX no Brasil. Ainda assim, passou para o curso de medicina da federal sem fazer cursinho nem nada. Não apenas entrou, mas se formou em 5 anos, pois, em 1975, obteve o seu diploma. Na Bahia, quem entrava para qualquer curso de medicina, se não perdesse nenhuma matéria obrigatória, se formava em 6 anos. Na federal, era pior ainda, não se sabia ao certo com quanto tempo iria se formar. Neusa não foi a primeira negra da Bahia a entrar na FMB, mas isso era algo muito raro e incomum. É preciso lembrar que a FMB, a primeira faculdade de medicina do Brasil, em 2022 elegeu, pela primeira vez, um diretor negro, o professor Antônio Lopes. Mais de 200 anos para que uma pessoa negra pudesse chegar à direção da faculdade, e ainda assim, um homem. Esta conquista foi um fenômeno muito comentado em Salvador, uma cidade que tem 85% da população negra. Mas, na Faculdade de Medicina da Bahia, 85% dos estudantes ou mais são de cor branca. E a entrada significativa de negros se deu sobretudo a partir das cotas, lá pelo início dos anos 2000, particularmente no curso de medicina, que é o de mais difícil acesso na Universidade Federal da Bahia. Pois bem, Neusa entra na FMB muito antes das cotas (Antônio Nery Filho, Darci Neves, Maria do Carmo Leal, Iordan Gurgel, Anibal Ferreira).

Era Neusa negra ali no meio daquela branquitude toda... Porém poucos estudantes ao seu redor tinham consciência do que significava essa questão do racismo no Brasil. Não se conversava sobre isso, mesmo entre aquela juventude de “vanguarda” e de esquerda. As

peessoas que tinham um pouco mais de consciência social eram muito influenciadas, naquele tempo, pelo marxismo, pela luta de classes, pela desigualdade econômica. Não se discutia raça, nem mesmo entre aqueles com pensamento esquerdista e com uma bagagem de leituras de coisas que muita gente não lia por causa da censura daquele tempo. Não tinha isso de abrir o jornal e ler as notícias tais quais os fatos ocorressem, nem tinha opção de entrar numa biblioteca para encontrar de Sartre a Marx. Quem tinha uma literatura que vinha da Europa, obtinha por meio clandestino, por algum amigo. Os bons livros não eram de fácil acesso. Mas tinha uma juventude que tinha uma inquietação e dava jeito para ter esse tipo de leitura. E Neusa estava ali naquele meio. Andava com o pessoal da faculdade que era mais progressista, embora ela se desse bem com todo mundo. Tinha um pessoal meio careta que não gostava dos mais moderninhos, mas ela era muito bem-aceita e querida por todos: os “contra”, os “a favor” e os “muito pelo contrário” (Maria do Carmo Leal, Darci Neves, Angélica Negreiros, Anibal Ferreira).

Mas ela tinha o grupinho dela de amigas: Maria do Carmo (Duca), Maria Angélica e Darci, que não era da FMB, era da Escola de Medicina Católica, mas andava com as meninas. As faculdades de medicina reuniam muita gente de classe média alta, porque era difícilimo de se entrar. E a maioria das meninas eram do tipo burguesinhas. Neusa e suas amigas formaram um grupo que não tinha nada a ver com isso. Eram “ripongas”, daquelas que não usavam sutiã e andavam mais despojadas. Curtiam usar roupas coloridas, saias rodadas, vestidos compridos, calça jeans, batas indianas e sandálias de dedo. Se vestiam nada de acordo com os parâmetros da moda da época. Também, não tinham tanta vaidade e o dinheiro era curto. Eram completamente “estranhas no ninho” na Faculdade de Medicina, pelas roupas, pela postura e pela forma como levavam a vida. Gostavam de tomar cerveja, enquanto as outras meninas eram bem recatadas. Eram cheias de amigos meninos, e curtiam a vida de uma forma mais despudorada do que as outras. Curtiam bastante, mas estudavam muito também. Eram todas muito boas alunas. Estudavam as matérias de medicina juntas. E liam muita coisa por fora da faculdade: Althusser, Sartre, Marx, Mao Tsé-Tung, Freud, Melanie Klein... Trocavam livros entre si. Era um grupo até bem culto. Mas também gostavam de curtir a vida e de não se enquadrar às regras. Tinham mesmo essa cultura de transgressão das normas. Carregavam o lema “é proibido proibir!”. Ao final da faculdade, não participaram da festa de formatura. Isso porque eram contra essas cerimônias oficiais. Desse grupo de Neusa, ninguém tem uma foto de formatura sequer. Era uma amizade forte que desenvolveram por se identificarem entre

si, como pessoas que tinham esse pulsar por dentro. Cresceram e se tornaram adultas juntas. Compartilhando experiências, aprendizados, resistências. Se apoiando mutuamente para aguentar ser diferente na faculdade, porque a medicina era muito conservadora. Para serem desse jeito, meio contracorrente, elas se juntaram (Darci Neves e Maria do Carmo Leal).

Embora tivessem esse espírito rebelde, Neusa e suas amigas não curtiavam fazer militância e não se encaixavam em partidos e organizações políticas. Tinham colegas que eram dos diretórios de medicina, alguns que largaram a faculdade para fazer educação de base, amigos que foram para a luta armada, e outros que se filiaram a partidos clandestinos. Mas elas não se encaixavam nesse esquema. Iam para as passeatas, corriam da polícia, tinham posições que colocavam nas assembleias estudantis, mas jamais iriam para a luta clandestina. Apesar de se alinharem ideologicamente com essa galera, não se colocavam em situação de grande risco. Se identificavam com a resistência política, mas não se envolviam muito. Curtiam mais a parte do movimento de contracultura, que em Salvador era bem forte. Frequentavam as festas de Caetano e Gil, porque tinham professores da medicina social e da psiquiatria que eram amigos deles. Eram muito identificadas com todo esse movimento que aconteceu com a Tropicália, os shows e todas as manifestações culturais na cidade as meninas frequentavam (Darci Neves, Maria do Carmo Leal).

Neusa tinha uma vida livre e gostava muito de se divertir. Ela e suas amigas iam à praia depois das aulas, saíam para umas noitadas nas serenatas em Itapuã, e viajavam juntas nas férias. Neusa adorava levar as amigas pra casa de veraneio que seu tio Jorge tinha em Madre de Deus. Sempre que dava, ela viajava pra lá e passava uns dias na praia. Iam muito também à casa de uma prima, que ficava perto do forte de São Pedro, e Neusa cozinhava uma moqueca de carne deliciosa pro pessoal almoçar. Ela fazia um tempero que era muito gostoso, pois deixava um tempão a carne na panela pra apurar bem o gosto. Só ela sabia fazer aquele tempero! O namorado de Duca tinha um corcel velho – que apelidavam de “cavalo alazão” – então elas iam, toda lua cheia, fazer luau na Lagoa de Abaeté. Os meninos tocavam violão, e as meninas cantavam. Era uma festa! Mas também Neusa era uma mulher focada, devoradora de livros como sempre fora. Estudava junto com sua amiga Angélica muitas das noites. Ela dormia em sua casa e Angélica na dela. Estudavam vários livros de psiquiatria, pois eram temas que lhe eram caros (Maria Angélica Negreiros, Lídia Chaib, Darci Neves, Maria do Carmo Leal, Arlete Souza).

Neusa flertava com a psiquiatria desde que entrara na faculdade. Aliás, decidiu fazer medicina para estudar psiquiatria. Os inclinados para a psiquiatria eram exceções na faculdade de medicina. Do grupo que Neusa mais andava na faculdade, ninguém se interessava pela clínica médica. Não desejavam se tornar “doutores”, queriam ser professores universitários, fazer saúde coletiva, saúde pública, medicina social ou psiquiatria. Foram escolher um caminho um tanto alternativo e menos tradicional na medicina. Esse pessoal tinha uma fama (ou um preconceito) de serem meio “loucos”. Isso porque era uma turma mais de esquerda, que já estava dentro de um viés mais crítico de pensamento. Que tinham uma visão que estava adiante do que estava acontecendo naquele período de plena ditadura. Dificilmente você encontrava alguém que fizesse psiquiatria que estivesse a favor do regime. Os médicos em geral sempre foram muito reacionários, e a psiquiatria se destacava por ser contrária à essa posição. Reflexo disso, eram os professores psiquiatras que lecionavam na FMB naquele período. Um deles era Rubim Pinho, professor paraense, do campo de esquerda, que possuía um grande interesse científico no campo da psiquiatria transcultural e apresentava uma visão ligada à antropologia. O professor tinha forte ligação com a cultura africana e com o candomblé, e, entre seus estudos, realizou uma análise acurada de práticas religiosas de matriz africana, defendendo que muitos dos fenômenos religiosos observados não seriam manifestações de transtornos mentais como se pensava. Foi ele quem organizou o primeiro Encontro Brasileiro de Etnopsiquiatria na Bahia. Outro nome relevante foi o de Svetlana Pereira Vasconcelos, professora bem jovem que dava aula de psiquiatria na faculdade e tinha uma visão muito progressista. Neusa gostava muito dessa professora, admirava-a e se espelhava nela. Dizia sempre: “Eu quero ser psiquiatra que nem a Svetlana!” (Iordan Gurgel, Maria Angélica Negreiros, Maria do Carmo Leal).

A partir de... por volta do quarto período da faculdade, Neusa vai estagiar nos plantões do Sanatório Ana Nery, que se localizava no Largo da Lapinha, em Liberdade, Salvador⁹¹. O hospital fazia parte do conjunto de 3 hospitais privados, dos anos 1960 e 1970, que dominava a psiquiatria na cidade de Salvador: os Sanatórios Bahia, Santa Mônica e Ana Nery. Era uma rede privada, que foi muito criticada porque fazia parte do movimento privatista, que

⁹¹ O Sanatório Ana Nery há muito foi desativado e a empresa proprietária dissolvida, o que dificultou a pesquisa por qualquer documento ou registro da instituição. Muitos o confundem com o atual hospital geral público Ana Nery, que fica em outra localização em Salvador, no bairro da Caixa d'Água.

ganhava dinheiro com a loucura e com o sofrimento. Apesar disso, eram hospitais que tinham uma tradição de esquerda. O dono era um homem que era do Partido Comunista, que depois foi se tornando empresário da saúde. Algo muito paradoxal. O grande contingente de pacientes internados nestes sanatórios era proveniente de empresas. Uma das empresas que fornecia mais pacientes, sobretudo alcoolistas, era a Petrobrás. As pessoas internadas, em geral, eram pessoas de baixa renda, que eram alcoolistas, psicóticos (a maioria) e alguns neuróticos. O Ana Nery era um lugar que concentrava uma certa elite do pensamento mais revolucionário dentro da psiquiatria, pelas críticas que faziam ao modelo psiquiátrico tradicional. A sua equipe, considerada a mais radical das três instituições, lutava contra as mudanças que estavam sendo implementadas nos hospitais dentro de um viés mais capitalista. Os profissionais que trabalhavam lá eram ligados a movimentos de esquerda. Muitos eram professores da Faculdade de Medicina, que eram a intelligentsia da psiquiatria que atuava lá: vários psiquiatras que, além excelentes profissionais, tinham um pensamento mais abrangente e muito respeito pelo paciente. Não pensavam nos pacientes psiquiátricos como pessoas que deviam ficar presas e medicalizadas. Era um pessoal interessante, bem vanguardista (Antônio Nery Filho, Iordan Gurgel, Maria Angélica Negreiros).

O modelo psiquiátrico, na década de 1970, era ainda extremamente organicista e voltado para uma terapêutica farmacológica. No entanto, a equipe deste hospital inventava todo tipo de inovação e, por isso, Neusa foi atraída para lá. Na época, Aurélio de Andrade Souza Filho assumia a direção do sanatório, que hoje é um dos psicanalistas mais conhecidos e respeitados no Nordeste, com grandes vinculações com a França. Aurélio era o mais envolvido com o movimento precursor da Reforma, de todo o conjunto dos hospitais psiquiátricos que havia na Bahia. Por isso, Ana Nery era o foco de maior resistência. Todos os movimentos começavam ali, mas também, depois, foi onde as cabeças foram cortadas (Antônio Nery Filho, Iordan Gurgel, Maria Angélica Negreiros).

Figura 18 – Sanatório Ana Nery, inaugurado em 1966 e fechado em 2005. Praça da liberdade, Soledade, Lapinha, Salvador, Bahia.



Fotografia: Humberto Filho.

O sanatório Ana Nery era um lugar em que se estudava, nele ocorria recorrentemente sessões clínicas e grupos de estudo, de que participavam os plantonistas. Nas sessões clínicas, discutiam sobre cada pessoa de que cuidavam, sobre sua história para além da doença, sobre qual terapêutica beneficiaria melhor cada uma. Nos grupos de estudos, se estudava psicopatologia, sociologia, psicanálise e farmacoterapia. Liam sobre comunidades terapêuticas⁹², e estavam interessados na experiência de Maxwell Jones na Inglaterra – que tinha inventado a comunidade terapêutica durante a Segunda Guerra Mundial com crianças e mães – e nos chilenos que estavam desenvolvendo experiências comunitárias muito interessantes. Desses grupos de estudos, surgiu o projeto de se criar uma experiência comunitária no hospital. Isto é, desconstruir um pouco a hierarquia entre médicos, auxiliares de enfermagem, plantonistas e pacientes, dando liberdade a estes, que começavam a participar das assembleias e das discussões, não apenas para manifestar como cada um expressava as suas necessidades de cuidado, mas para decidir sobre o encaminhamento da direção do hospital. E, assim, começou a ocorrer rodas de conversa nas segundas-feiras, para se decidir o que se faria durante a semana. No início, o dono do hospital aceitava a ideia, mas depois, quando a coisa começou a tomar corpo e ele viu que estava perdendo o controle da situação,

⁹² Aqui, é importante sublinhar que o que era compreendido, por este coletivo de profissionais, como “comunidades terapêuticas” em nada se assemelha ou se confunde com o que vemos hoje como “reeducação” e domesticação de pessoas em situação de vício químico por instituições religiosas.

cortou o projeto e muita gente foi demitida. A estrutura que geria o hospital começou a expulsar a experiência comunitária, o que era entendido como o despertar da Reforma Psiquiátrica (Antônio Nery Filho, Iordan Gurgel, Maria Angélica Negreiros).

Neusa apareceu no Ana Nery entre 1971 e 1973, no auge em que estavam sendo implementadas todas estas propostas. Ela pegou sua época áurea. Era um estágio profissional que fazia, tinha seus pacientes para atender regularmente, como se fosse uma psiquiatra do hospital, o que acabou se tornando no final. Ela transitava pelo hospital sobretudo nos finais de semana, nos plantões entre sábado e domingo, devido às matérias que cursava ao longo da semana na faculdade. Ela participava dos plantões diurnos, ficando 12 horas no hospital. Também, participava das sessões clínicas e dos grupos de estudos ativamente. Durante os plantões, ela examinava os pacientes e, nas sessões clínicas, levava ao seu supervisor Jairo Gerbase o que ouvia e as dúvidas que trazia dos atendimentos. No grupo de estudos, discutia os textos que a equipe propunha. Jairo, que vinha da psicanálise, levava e transmitia ali tudo que se aprendia e discutia no Círculo Psicanalítico da Bahia, do qual participava. Ele orientava Neusa a usar a abordagem psicanalítica freudiana com os pacientes. Jairo, como psiquiatra, privilegiava muito mais a psicoterapia à eletroconvulsoterapia e ao tratamento medicalizado, mesmo sendo estes últimos protocolares no hospital. Neusa era alguém que se identificava muito com esse trabalho da terapia ocupacional, estava experimentando as possibilidades e os limites da psiquiatria naquele hospital (Jairo Gerbase, Antônio Nery Filho).

Ela era uma jovem estudante que não pensava como a maioria dos estudantes de medicina, que estavam voltados para a clínica médica stricto sensu. Neusa tinha um horizonte completamente distinto. Estava muito curiosa com relação às invenções que a equipe do Ana Nery fazia enquanto experiência comunitária. Por ela gostar muito de arte, cultura e literatura, ela trazia aos plantões seu ânimo e referências, e a equipe adorava, pois era fora da curva farmacológica. Tinha poesias que sabia de memória, falava dos filmes e das peças que tinha visto recentemente e dos livros que estava lendo. Estava sempre provocando as discussões e instigando a equipe. Era considerada profissional competente e aplicada, super respeitada ali. Fazia sua prática com muita seriedade, zelo e habilidade, e aprendia tudo facilmente. Jairo Gerbase e Antônio Nery Filho, que trabalhavam no Ana Nery, tinham um apreço muito grande

por aquela jovem estudante, negra, magra e de cabelo crespo curtinho⁹³, que tinha uns olhos engraçados, pelos cílios serem voltados para cima. Diziam a ela que aqueles olhos eram olhos de psiquiatra, e ela ria muito. Ela ria com os dentes muito à mostra e tinha uma risada deliciosa e envolvente. Uma pessoa de extrema alegria. Ela contava que sua avó lhe dizia: “Minha filha, quando você rezar, você peça tudo, menos alegria, porque alegria a gente já tem de sobra!”. Não tinha um dia sequer no plantão que ela não estivesse divertida (Antônio Nery Filho, Jairo Gerbase, Iordan Gurgel).

Prestes a se formar na FMB, Neusa perguntou a Antônio e Jairo se ela deveria fazer uma residência de psiquiatria na Bahia. E eles lhe sugeriram que ela deveria ir para o Rio de Janeiro e continuar a formação no Instituto de Psiquiatria da UFRJ (IPUB), pois achavam que a Bahia não tinha a dimensão que ela precisaria para cumprir o seu destino. O IPUB reunia um pessoal crítico ao modelo assistencial que se tinha na psiquiatria no Brasil, aglutinava pessoas que foram um dos expoentes e mentores da Reforma Psiquiátrica Brasileira. Ao contrário da tradição paulista, que era uma formação clássica e ortodoxa, a formação do Instituto de Psiquiatria da UFRJ era uma formação mais humanista e pouco biológica, voltada também às artes, letras e ciências humanas. Embora minoria, já havia um pessoal que discutia a psicanálise. Lá estava João Ferreira, que era a pessoa que tinha um discurso de vanguarda na psiquiatria carioca. Era um homem que pensava fora da curva, e levava seus alunos para esse mesmo caminho. João era um homem que estava voltado para a saúde coletiva, teve participação na criação do SUS. Não era um psiquiatra da farmacologia e da “domação dos loucos”, mas voltava-se para uma psiquiatria transformadora e de compreensão da loucura. E o Rio de Janeiro, cidade em que estavam também Nise da Silveira, Jurandir Freire e Roberto Machado, era vista por ter um pouco mais de respiro e de inquietação. Foi a partir dessas dicas e estímulo de seus professores e colegas do Ana Nery que Neusa decidiu ir para o Rio de Janeiro prestar o mestrado no IPUB. Foi assim que ela entendeu que a psicanálise era o caminho dela (Antônio Nery Filho, Iordan Gurgel, Darci Neves).

Para chegar de Salvador ao Rio, Neusa e alguns amigos fizeram o trajeto em dois fusquinhas. Um era de sua amiga Maria Angélica, o outro de um ex-namorado de Duca. Foram cinco amigos, três num carro e dois no outro. Estava todo mundo indo estudar ou fazer residência

⁹³ A expressão utilizada pelo interlocutor para descrever o cabelo de Neusa foi “encarapinhado”, que preferi substituir por crespo, por ser compreendido hoje como um adjetivo racista.

no Rio. Neusa estava indo pra UFRJ, o Léo também, só que na área de Medicina Tropical, Duca e Maria Angélica iam pra UERJ, e Dante, que era engenheiro, estava indo fazer um curso na COPPE. Era 1º de janeiro de 1976 quando partiram de Salvador. No caminho, pararam inúmeras vezes por conta de pneu furado. Na terceira vez, Neusa disse – daquele jeito dela cômico e debochado: “Eu trouxe um pó de pemba que eu vou jogar nesses pneus!”. E jogou mesmo. Todos deram muita risada. Mas não é que depois disso o pneu não furou mais... Era só o pó de pemba de Neusa pra resolver. Os amigos quase jogaram ela pra cima, porque ela salvou a viagem. Fizeram uma parada em Porto Seguro, onde ficaram por uma noite, dormindo em um hotelzinho vagabundo. Dormiam “de valete”, um de cabeça pra baixo, outro de cabeça pra cima, na mesma cama, porque não tinham dinheiro pra pagar duas. Neusa era a alegria da viagem, fazia piada com tudo, era muito engraçada. Ela se divertia com qualquer coisa e divertia seus amigos junto. Foi uma viagem divertidíssima. Chegaram no Rio de Janeiro alguns dias depois e cada um foi pra um lado. Mas se encontravam em Salvador, muitas vezes, nas férias. Neusa voltava pra casa do Pau Miúdo, pra visitar a família. Mas depois que tio Jorge morreu, na década de 1990, ela deixou de ir (Maria do Carmo Leal, Maria Angélica Negreiros, Arlete Souza).

Para fechar este subcapítulo, gostaria de destacar que poucos interlocutores trouxeram, nas entrevistas que realizamos, uma interpretação sobre a dimensão racial presente (ou ausente) neste recorte da trajetória de Neusa em Salvador. Por este motivo, direcionei duas perguntas para eles ao final das entrevistas. A primeira interrogava se percebiam que Neusa poderia ser atravessada pelo racismo neste período, se haviam testemunhado algum episódio nesse sentido, ou se a ouviam relatar sobre essas vivências. A segunda questionava se Neusa trazia um discurso de consciência racial perceptível nas discussões e relações que estabelecia com essas pessoas, e se elas notavam algum embrião de um pensar sobre a conexão entre racismo e subjetividade – já que, alguns poucos anos depois, estaria pesquisando sobre este objeto no mestrado. Estas foram as respostas que obtive:

Eu creio que não, porque não era só ela que era negra, e aqui na Bahia tem uma diferença em relação a isso, porque, por exemplo, dentro do nosso campo de trabalho, de estudo, eu nunca vi nenhuma reação racista nesse sentido. Havia um respeito mútuo entre as pessoas, e ninguém dizia “não, porque é negro, porque é isso, porque é branco”. Apesar de que agora eu me recordo, tinha um grupo de colegas que somos amigos até hoje, e, tem um que é negro, e ele me chamava de “branco”. E, nesse grupo

de amigos mais íntimos, o pessoal me chamava de “branco”, por causa de um apelido de um outro amigo de meu irmão que me chamava de “chefe branco”, e aí ficou “branco”. Mas não tinha nenhuma conotação de distinção, de racismo, de nada disso, entendeu? E, dentro desse ambiente nosso, da psiquiatria – eu ia dizer assim “da esquerda”, apesar de que não necessariamente os psiquiatras todos serem de esquerda, não havia nenhum tipo de discriminação. Quando eu falo do racismo enquanto estrutural é enquanto formação da nossa própria sociedade mesmo, que até hoje tem. Você sabe que Salvador é a maior cidade negra fora da África, e, mesmo assim, existe algo aí que tem a ver com o processo da escravidão, né? Mas é o que eu digo, aqui na Bahia não havia tanto isso porque é uma cidade de 82% de negros (Iordan Gurgel, 2022).

Ela sempre foi uma pessoa à frente do seu tempo, entendeu? Mas, naquela época, eu não me lembro tanto dessas questões ligadas à consciência negra. Eu não me lembro. Na Bahia, era um pouco diferente, que é um lugar que tem muita gente preta e eu acho que as coisas são mais integradas. Eu, por exemplo, não me lembro, na minha época de estudante, ninguém que dissesse “fulano é judeu” ou “é preto”. Não tinha isso não. Eu tinha um monte de colega que era judeu no 3º ano, que eu nem sabia que era judeu. Acho que não tinha tanto essa preocupação. Não me lembro disso (Maria Angélica Negreiros, 2022).

Olhe, nós todas... Eu não sou tão preta quanto ela era, mas é nítido: eu sou misturada de uma mãe preta e um pai branqueado. Então, hoje eu não tenho dúvida nenhuma do que eu sou, do ponto de vista étnico-racial. Ela também não, mas faltava uma luz. A gente sabia da escravidão, da opressão, da exploração, mas isso é um negócio muito difícil de ser discriminado. E a coisa de ser de esquerda, de falar da opressão, de um modo geral... Havia, inclusive, um discurso de que a opressão não tinha a ver com raça: ela era econômica. Só agora é que algumas pessoas têm contribuído para quebrar isso e abrir essa caixa. Assim, a consciência dela era uma consciência, até onde eu via, geral: “nós, os pretos”, nossa família, os pobres... Mas não tinha, no nosso dia a dia, uma militância. Porque, aqui na Bahia, houve dois ou três negros brilhantes, como Juliano Moreira, na psiquiatria. Mas não havia aquela coisa... Alguém precisava fazer uma coisa genial, que todo mundo tinha que reconhecer, apesar de ele ser preto ou de ela ser preta. Era ainda esse o contexto. Por isso, eu não sei, do ponto de vista da vivência, da gente se declarar nitidamente, como era a consciência racial para ela. Porque nós sentíamos, dentro do discurso da esquerda, dos alternativos (que nós éramos), que nós somos iguais, independentemente do fato de nossa colega, nossa amiga ser mais branca. Mas a questão era muito maior, hoje eu enxergo isso. Demorou um pouco para eu... E a própria frase dela, o próprio “tornar-se negro” é uma sacação muito importante. A gente não tinha se tornado, naquela altura (Darci Neves, 2022).

Mas eu quero te dizer que o fato de ser negra não era uma raridade na Faculdade de Medicina, tá? Nós tivemos, inclusive, o melhor aluno da Faculdade, José Alberto. Ele era o melhor aluno e ele era negro. Então, na Bahia... Coisa que não acontecia aqui no Rio, porque, no Rio, meus colegas da UFRJ, aqui da Fiocruz, nunca tiveram colegas negros. Mas, na Bahia, nós tínhamos. Na minha turma, tinham vários. A maioria era branca. Tinha até olho azul, porque na Bahia tinha gente bem branca, loira. A maioria era branca. É difícil entrar na medicina. Só entrava quem estudava em colégio superbom. Mas os negros que entravam, eles eram superbrilhantes. Basta dizer que o José Alberto, esse menino, era o melhor da turma. E a Neusa era o que foi. O percurso que ela teve. Ela desvendou um caminho para o movimento negro. Eu acho que ela teve um lugar quase de abrir um caminho. Foi uma coisa linda o trabalho dela, e ela só tinha 26 anos. Ela era muito inteligente. Repare que escreveu uma coisa daquela, um trabalho daquele, quando ninguém falava nisso. É preciso ser uma pessoa muito diferenciada, que foi o que ela foi. Ela deixou um patrimônio para o movimento negro. O primeiro livro dela, de uma menina de 26 anos. Uma coisa impressionante. Nós tínhamos outro amigo negro. O Emílio era negro de classe média. Ele era da turma depois da gente, ele era da turma de 1971. O Emílio era filho de professor de inglês. Ele era negro, mas de classe média. O Emílio, disse pra gente que ele não sabia que era negro. Ele veio falar isso com a gente no fim da faculdade. Ele disse: “Agora

que eu tô descobrindo que eu sou negro, porque eu nunca me senti negro”. Porque ele era de classe média. Eu acho que não era o caso da Neusa. Eu acho que ela sabia que era negra. Uma vez, eu vivi uma situação com ela, que a gente foi à praia e nós estávamos tomando banho e um garotinho preto chamou ela de minha empregada. Nós ficamos caladas. Nós não conversamos sobre isso. Eu não sabia o que fazer. Nem ela. Ele disse: “Sai daí sua empregada. Tá fazendo o que com a patroa?”. Tipo assim, eu e ela. Nós éramos amigas, quase irmãs. Nós ficamos... Ficamos caladas e não conversamos nunca sobre isso. Foi um constrangimento tão imenso pra mim e pra ela, que nós ficamos as duas caladas. Fizemos de conta que não escutamos. Não sabíamos o que fazer com isso, porque ninguém discutia isso lá na Bahia. Aliás, a Bahia é toda mestiça, né? Eu também não sou branca, tenho o cabelo cacheado... A Bahia é muito mestiça. E a gente não falava disso. Nós tínhamos vários amigos e ninguém falava. Esse movimento é muito depois. Embora tivesse Gil, tivesse Cactano, que até falavam dessas coisas, mas a gente não tomava isso como uma questão. Eu tô te contando um evento que nós vivemos juntas e que não soubemos nem o que dizer pra criança, muito menos o que dizer uma para a outra. Nós ficamos caladas. Envergonhadas. As duas. Envergonhadas pelo menino, envergonhadas uma da outra, do absurdo que era aquilo, porque nós éramos amigas. Aquilo era uma coisa que não se colocava. O que quero te dizer é que não se falava, mas estava tudo dentro dela, porque ela escreveu o livro *Tornar-se negro* (Maria do Carmo Leal, 2022).

Tinha um grande peso, sim, ser negra. Ela conheceu certamente alguma exclusão, discriminação. A predominância era de brancos no Ana Nery. Eram poucos os negros que tinham acesso à medicina, à psiquiatria, ao hospital, nessa época. Eu diria que ela conheceu, passou por essa experiência do racismo. Mas ela nunca trouxe nenhuma questão da racialidade. Não no Ana Nery. Nunca discutimos esse assunto. Ela tinha um interesse forte pelas questões das psicoses. Mas nunca fez nenhuma relação entre a racialidade e a psicose. Aqui não. Ela só desenvolveu depois o *Tornar-se negro*, já um pouco adiante (Jairo Gerbase, 2022).

Ela não falava muito disso nos nossos plantões. Nós estávamos tão integrados, gostávamos dela e não me lembro dela ter... Imagino que ela deve ter tido dificuldade. Sobretudo porque ela era muito inteligente, ela saía da curva. Ela devia ser, na sala de aula, uma pessoa que não deixava as coisas passarem incólumes. Mas eu não tenho como lhe dizer o que eu não posso assegurar. Imagino que ela deva ter tido dificuldade, mas eu não tenho nada concreto pra dizer “ela me contou isso”, “ela foi agredida na escola”, ou “o professor fez isso”. Não tenho nada disso. Nós estávamos numa bolha de trabalho lá nosso. Isso é uma construção posterior, que ela vai tropeçar nessas coisas em algum lugar, em algum momento da trajetória dela no Rio. E que não vai se submeter a isso, ela vai construir alguma coisa a partir daí. Tanto que, hoje, o livro dela, o *Tornar-se negro*, é a expressão mais forte que a Neusa deixou: não se nasce negro, torna-se negro. Mas eu não sei lhe dizer como é que ela tropeça nisso. Provavelmente, o fato de ser a mulher negra tem a ver com isso. O fato de ser uma negra que ocupe esse lugar no Rio de Janeiro, a cidade mais importante do Brasil. Não é uma coisa banal (Antônio Nery Filho, 2023).

Desde Thales Azevedo (1955), que revelou importantes nuances do “preconceito de cor” na Bahia, sabemos que o elevado índice numérico da população preta em Salvador não necessariamente impede ou atenua a discriminação racial. Entretanto, no período anterior a 1980, o discurso de denúncia ao racismo e de consciência racial eram rarefeitos no Brasil, e a percepção de opressão pautada na raça/cor se distinguia pouco da percepção dos antagonismos de classe. Havia a crença que a ascensão social poderia reverter a discriminação, e os pretos que tinham determinados atributos diferenciais, como uma destacada inteligência, boa

educação e hábitos da cultura dominante seriam “bem aceitos” e não teriam grandes dificuldades no mercado competitivo (AZEVEDO, 1955). No entanto, Edward Telles (2003) demonstra a existência de barreiras invisíveis no Brasil que produzem impedimentos à mobilidade social ascendente de negros e negras e à sua fruição plena dos direitos de cidadania, por implicarem relações de poder e assimetrias estruturais em torno de fatores socioeconômicos entre negros e brancos. Para ele, o paradoxo constitutivo das nossas relações raciais é que a miscigenação, que produz ampla sociabilidade interracial, não desestabiliza o sistema de exclusão dos negros na sociedade.

A própria Neusa Santos (1983), bem como Virgínia Bicudo (1945) algumas décadas antes, mostraram que a ascensão não supera a discriminação racial, e, apesar da performance individual ou de hábitos incorporados de distinção, permanece uma barreira intransponível da cor, que não apenas dificulta haver uma posição de igualdade em relação a uma pessoa branca, mas produz efeitos subjetivos que desenlaça processos de angústia, insegurança e afetação da autoestima em pessoas negras. Nesse sentido, enquanto “exceções que confirmaram a regra” – “já que seu êxito não trazia como consequência uma reavaliação das condições de possibilidade do negro enquanto grupo, nem uma mudança de sua posição na ordem social vigente” (SANTOS SOUZA, 1983/2021, p. 52) – aparecem figuras como um Juliano Moreira ou uma Neusa Santos Souza. A armadilha aqui reside justamente no fato das conquistas individuais de trajetórias negras confirmarem a regra da sociabilidade racista. Sobre o perigo de se “romantizar as exceções” escreveu o psicólogo William Penna:

Hoje em dia, é comum vermos manchetes de notícias de pessoas negras ou de outros grupos oprimidos da sociedade brasileira que foram “As primeiras a acessarem” um determinado espaço, cargo ou função. Em geral, essas matérias são escritas em tons otimistas, sugerindo que estamos avançando na chamada “inclusão das minorias”. Mas o que não se costuma levar em consideração é que se só em 2022 alguma determinada empresa ou órgão público resolveu abrir um pouco as suas portas para que um pequeno percentual de pessoas negras adentre, é que ela tem uma história e uma estrutura extremamente violenta e racista. E que não vai ser nada fácil para “as primeiras pessoas” que entrarem lá. Como justificar décadas (às vezes séculos) de funcionamento institucional com exclusividade branca no alto escalão em um país de maioria negra? Nessas matérias, quase nunca é debatido o preço que estas “exceções” pagam por serem “as primeiras pessoas a...”. Na clínica com pessoas pretas, é comum a chegada de pacientes que justamente por serem “as exceções” lidam com uma pressão contínua no ambiente de trabalho que acarreta padecimentos como depressões, quadros de ansiedade, sentimento de insuficiência, entre outros. A esse respeito, o psiquiatra martinicano Frantz Fanon é categórico: não há libertação que seja somente individual. [...] Não podemos cair na armadilha de achar que o brilhantismo individual por si só é capaz de transformar instituições inteiras (William Penna, 2023).

Assim, devemos nos interrogar qual possa ter sido o preço da “dívida impagável” (FERREIRA DA SILVA, 2019) que Maria Odília experimentou ao adentrar, enquanto primeira mulher negra, a Faculdade de Medicina da Bahia, na primeira década do século XX. E que Neusa com seu reconhecido brilhantismo, na sua passagem pela faculdade nos anos 1970, não conseguiu apagar ou modificar o histórico sexista e racista da instituição. O que nos faz pensar sobre os diferentes matizes de dificuldades, concretas e subjetivas, em que ela possa ter esbarrado em tal instituição, a despeito do que a maior parte de seus colegas antevê de sua experiência universitária. Assim como os cotistas de hoje, que continuam enfrentando barreiras e sofrimentos, como sinaliza o interlocutor Antônio Nery Filho (2023), que foi professor da UFBA de 1980 a 2013 no curso de medicina.

Apesar disso, todos os interlocutores que estiveram convivendo com Neusa, nesta etapa de sua vida, parecem compartilhar a perspectiva de que ela não apresentava nenhuma elaboração consciente ou declarada em respeito às questões de sua marca racial. Ainda que Maria do Carmo saliente que “estava tudo dentro dela, porque ela escreveu o livro *Tornar-se negro*”, todos os entrevistados reportaram que ela não tocava no assunto e, mesmo frente a uma situação explícita de racismo, o silêncio parecia prevalecer. Todavia, Ronaldo Lapa, seu colega da Casa Velha, da época de Cachoeira, me relatou que, desde esta época, Neusa trazia uma narrativa elaborada sobre racismo e deixava transparecer já haver alguma afirmação de identidade. Tal incongruência pode significar tanto que Neusa de fato procurava não esbarrar nessas questões entre seus colegas da faculdade e do Ana Nery, em sua maioria brancos, quanto sobre uma ausência de percepção e leitura, desses mesmos colegas, frente às sutilezas ou os constrangimentos em enxergar as relações racializadas no cotidiano. Beatriz Nascimento (1974/2006) demonstrou que, no Brasil, o modo como se manifesta o racismo é violento, latente e manifesto, mas, ao mesmo tempo, sutil, provocando dubiedade em suas interpretações, que, muitas vezes, vêm à tona na relação do negro consigo mesmo. Dentre as pessoas negras, há aquelas que se recusam ou demoram a reconhecer a emergência do racismo no cotidiano, nas relações interpessoais, na vida profissional e acadêmica (RATTS, 2006; ALMEIDA, 2021). Darci, sua amiga de faculdade, que é também negra, diz que Neusa, naquele tempo, poderia, como ela, ainda não ter “se tornado negra”, já que não haviam processado uma afirmação racial explícita. Ela parece perceber que talvez elas não tivessem ainda desenvolvido um “letramento racial” (TWINE, 2004) que pudesse identificar dimensões mais sutis e veladas do dispositivo de racialidade (CARNEIRO, 2023; CATELLI, 2017). Muitos assumem que foi o processo de vivência no Rio de Janeiro e o próprio desenvolvimento da pesquisa no IPUB que possibilitaram

que Neusa construísse um olhar novo sobre as questões raciais e suas dinâmicas intrapsíquicas, bem como sobre sua própria negritude.

Dito isso, vamos adentrar o universo de vivências de Neusa Santos no Rio de Janeiro, que possam ter surtido efeito sobre o desenvolvimento de pensamentos que se desdobraram na então tese de mestrado e livro: *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* (1983).

2.3 Dra Neusa

Figuras 19 e 20 – Neusa no lançamento do livro *Tornar-se negro* no IPCN (Lapa, RJ), em 1983.



Fonte: Acervo pessoal.

Neusa era uma pessoa ousada, e, talvez, o ambiente em Salvador não propiciasse muito isso. Mas aqui no Rio, eu acho que ela se expandiu, soltou as amarras. E, normalmente, no meu caso, como é o caso de tanta gente, a gente vinha fazer residência na Universidade Federal e depois ia fazer mestrado, doutorado. A Neusa já fez concurso direto pro mestrado. Isso mostra a petulância. Ela era topetuda. Ela não tinha essa coisa de começar pelo primeiro degrau (José Carlos Souza Lima, 2021).

“Topetuda” não é aqui um significante trivial, pois foi no Rio de Janeiro que Neusa Santos usou pela primeira vez seu famoso penteado afro “Nefertite”, depois de passar pelas tranças nagô. Foi também no Rio que ela militou ao lado de Amauri Mendes Pereira, Lélia Gonzalez, Astrogildo Esteves Filho, Marilma Barbosa, Azoilda Loretto Trindade, Aderaldo Gil, Pedrina de Deus e outras entidades dos movimentos negros das décadas de 1970 e 80. Onde disputou uma psiquiatria não convencional e nada psicofarmacológica com amigos e colegas

do Instituto de Psiquiatria da UFRJ e do Hospital Pedro II, fundamentais para o percurso da Reforma no Brasil, como Pedro Gabriel Delgado, Paulo Amarante, João Ferreira, Orlando Coser, José Carlos Souza Lima, Benilton Bezerra e Pedro Silva. E onde conheceu mais de Freud e de outras psicanálises possíveis⁹⁴ junto a Gregório Baremlitt, Isidoro Americano Brasil, Jurandir Freire Costa, Paulo Vidal, Stella Jimenez Gordillo e Clauze Abreu. Por fim, foi na cidade carioca que ela realizou a sua pesquisa de mestrado que se concretizou na sua imponente obra, *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Talvez seja tudo isso que Zé Carlos queira dizer com “ela se expandiu, soltou as amarras”, em muitos sentidos.

A escolha por nomear este subcapítulo de “dra Neusa” se deu devido à percepção de que foi neste período, que vai do início do mestrado no IPUB, em 1976, até meados da década de 1980, quando ela mais se identificou como médica psiquiatra, deixando esta identificação aos poucos ao ir se afirmando como psicanalista clínica. Apesar de não ser chamada dessa forma entre seus amigos, alguns interlocutores relataram que, mesmo nos movimentos sociais, ela era conhecida como “dra”. No Movimento Negro Unificado, ela participava da célula dos médicos negros, junto a Pedro Silva e Marilma Barbosa, que se tornaram seus grandes amigos. Ao contrário de Lélia Gonzalez, por exemplo, que era pouco reconhecida como intelectual e mais conhecida pelo seu ativismo político, Neusa era lida como uma médica e intelectual negra que contribuía muito para o movimento, mas que não era vista como uma ativista *stricto sensu* (Amauri Mendes Pereira, 2022; Astrogildo Esteves Filho, 2021). Foi também nestes primeiros anos no Rio de Janeiro que Neusa teve uma atuação significativa, ainda que breve, como psiquiatra concursada no Centro Psiquiátrico Pedro II, atual Instituto Municipal de Assistência à Saúde Nise da Silveira, no Engenho de Dentro, na Zona Norte da cidade. Mesmo hospital onde trabalhou Juliano Moreira e Nise da Silveira (PRESTES, 2020) e onde também foi o berço de muitas iniciativas voltadas à Reforma – que levaram a perseguições e demissões de teor político de psiquiatras mais progressistas durante a ditadura militar (PENNA, 2019)⁹⁵.

⁹⁴ Embora a própria Neusa fosse avessa à ideia de haver muitas psicanálises, como demarca na entrevista “Só e bem acompanhada” (1990, p. 47-48): “no meu entender, há só uma psicanálise. Agora, há vários estilos de analistas”.

⁹⁵ “Segundo entrevista de Ana Pitta ao Projeto Memória da Reforma Psiquiátrica, lá [no Pedro II] se construiu a primeira residência em Saúde Mental e tinham-se indícios de que “a grande revolução da psiquiatria aconteceria em Engenho de Dentro”. Então, muitos “ativistas” foram para lá como Benilton Bezerra, João Ferreira e Jurandir Freire Costa para fazer um trabalho de enfrentamento do Leonel Miranda, ministro da ditadura militar e dono do manicômio privado Eiras de Paracambi, o maior da América latina” (PENNA, 2019, p. 65).

Substancialmente, a nomeação “dra Neusa” pretende sublinhar que foi nesse período que ela obtém o título acadêmico de mestre, ao concluir a formação no IPUB em 1981, que, à época, havia um peso quase equivalente a um doutoramento – se pensarmos que, para o desenvolvimento de uma pesquisa de mestrado, se levava entre 4 e 5 anos, e os resultados obtidos constantemente se transformavam em publicações significativas. A ênfase depositada ao título de mestre que Neusa adquire em sua inserção acadêmica, simbolicamente representado como “dra”, não pretende reiterar (ou apagar) o papel das relações de poder presente nas dinâmicas, gramáticas, linguagens e sistemas de legitimidade reproduzidos no meio acadêmico (ALMEIDA, 2021). Nem equivale a dar importância a um diploma, que reifica assimetrias e hierarquias, instituindo que os saberes produzidos com um aval de cientificidade são mais legítimos do que outros saberes não acadêmicos. Muito menos quero corroborar com a tese que pensa a ascensão social do negro como mecanismo de superação das desigualdades raciais no Brasil.

No entanto, busco evocar que Neusa, que excede em muito o enquadramento de uma pesquisadora restrita aos muros universitários, obtém por meio dessa pesquisa, e também deste título, a possibilidade de fazer-se sujeita do conhecimento, trazendo enunciados que desafiam o status quo acadêmico e pautam possibilidades de outras agendas teóricas e objetivos para esse espaço (PENNA, 2019). Pretendo também salientar que Neusa, apesar de se consolidar, sobretudo a partir dos anos 1990, como psicanalista do campo lacaniano, teve uma formação de médica psiquiatra, o que tem ainda mais significância se pensarmos que a área médica sempre se fundou sob o signo androcêntrico e de branquitude (VANIN, 2013). Pensamos, por exemplo, em Virgínia Leone Bicudo, primeira psicanalista mulher (e negra) brasileira, que sofreu inúmeras acusações que colocavam em xeque sua condução terapêutica, por não obter um diploma em medicina (GOMES, 2013)⁹⁶. O título acadêmico aparece recorrentemente como atributo de legitimidade (ou de invisibilidade e silenciamento, em sua ausência) e, muitas vezes, como um divisor de águas nas trajetórias intelectuais de autoras negras como Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez e Neusa Santos. Como uma vez proliferou o intelectual e ativista negro, Eduardo Oliveira, no evento “Quinzena do Negro”, na Universidade de São Paulo, em 1977:

⁹⁶ “A psicanálise não estava de todo institucionalizada [nos anos 1940] e os argumentos anti-psicanalíticos eram ferrenhos, principalmente, por parte dos médicos da Faculdade de Medicina de São Paulo (em sua quase totalidade homens). Para Virgínia isso era ainda mais difícil por ter se tornado a primeira psicanalista não médica no Brasil, o que abriu caminho para que não seja exigida, ainda hoje, a formação em medicina como pré-requisito para o exercício da clínica psicanalítica. Isso lhe valeu a acusação de charlatã” (GOMES, 2013, p. 59-60).

Nós temos direito a esta instituição, sobretudo esta aqui [a USP], que é pública. E o fato de fazer [a Quinzena do Negro] dentro da universidade é para que essas universidades assumam a sua responsabilidade de universidade para formar mais negros, para que possam como Beatriz [Nascimento], que passou por uma universidade, ir ao Quilombo, à favela, seja lá onde for, e dar os ensinamentos dela lá. Agora, sem uma universidade, sem um crédito, seria até impossível eu conseguir esta semana aqui, porque eu seria apenas um negro. Hoje, depois de 10 anos ou 12 de trabalho já me mandam entrar e sentar, porque seu Eduardo de Oliveira tem um título que não pretende ser doutor, que não se branqueou, mas que usa disso como instrumento de trabalho, para poder se afirmar como negro e ajudar outros negros que se afirmem como tal (OLIVEIRA, 2001).

Assim, passo agora para o recorte narrativo atribuído ao conjunto das falas que retomaram vivências, memórias e interpretações daqueles que conviveram com “dra Neusa” em seus primeiros anos na cidade do Rio de Janeiro.

Rio de Janeiro, segunda metade da década de 1970 e início dos anos 1980.

[Para a construção desta narrativa escrita, foram utilizados relatos, que resultaram de transcrições de entrevistas, de trocas de mensagens e telefonemas, e da recomposição de anotações etnográficas, obtidos entre 2021 e 2023, dos seguintes interlocutores de pesquisa: Adélia Azevedo, Aderaldo Gil, Amauri Mendes Pereira, Astrogildo Esteves Filho, Benilton Bezerra, Carlos Negreiros, Cecília Luiz de Oliveira, Ernani Chaves, Eustáquio Rodrigues, Fátima Almeida, Iolanda de Oliveira, Isaura Assis, Isidoro Americano do Brasil, Isildinha Nogueira, José Carlos, Júlio Tavares, Jurandir Freire Costa, Maria Lúcia Silva, Maria das Graças Mendonça, Paulo Roberto de Souza, Pedro Gabriel Delgado, Pedro Silva, Sandra Almada, Suzana Pastori e Vilma Dias].

Nos anos 1970, a maioria dos formados em medicina que queriam seguir os estudos no Instituto de Psiquiatria do Rio de Janeiro faziam a residência médica e depois prestavam concurso para o mestrado. Não que fosse uma exigência passar pela residência, mas se pensava que era um estágio natural para se chegar ao mestrado. Neusa Santos Souza pulou esta etapa e aplicou direto para a prova de mestrado, iniciando sua formação na instituição em 1976. Como vinha de fora do Rio de Janeiro, ficou na moradia da própria universidade, na residência estudantil dentro do campus acadêmico do IPUB, que ficava em Botafogo, ao lado do Instituto Philippe

Pinel. Neusa morou na residência estudantil de 1976 a 1979, ano em que passou a alugar um apartamento na Rua Marques de Olinda, em Botafogo, com uma amiga (José Carlos Souza Lima, Maria das Graças Mendonça).

A residência do IPUB era apelidada por seus residentes como “casa”. Era um casarão de estilo antigo, onde grande parte dos estudantes de psiquiatria moravam. A “casa” se tornou um locus de encontros e descobertas de muitas pessoas que passaram pelo IPUB. As amizades que Neusa estabeleceu nesse período provinham sobretudo dessa vivência na moradia estudantil. Não à toa, ela escreveu, em sua dedicatória da tese de mestrado, uma menção a estes amigos, referidos como o “pessoal de casa”. Foi na “casa” onde conheceu Orlando Coser Filho, João Ferreira, José Carlos Lima e Pedro Silva, que se tornaram alguns de seus grandes amigos. A residência propiciou um agregamento de pessoas que se desmembrou, depois, em importantes frutos políticos e acadêmicos. Nessa época, lá esteve morando Pedro Gabriel Delgado, que iria ser um dos pensadores e atores chaves da Reforma Psiquiátrica Brasileira, e Paulo Amarante de Carvalho, que também viria a fazer parte ativa do processo da Reforma e a elaborar um dos primeiros estudos sobre a política de saúde pública no Brasil. Outra figura importante era João Ferreira Filho, que viria a se tornar o diretor do próprio IPUB e, também, um dos grandes baluartes do movimento da Reforma. E Neusa estava em meio a esse grupo que se constituía. Uma relação de mútua amizade ia se formando entre todos eles, que estavam iniciando suas carreiras na psiquiatria (José Carlos Lima, Pedro Silva, Maria das Graças Mendonça).

Figura 21 – Neusa Santos com João Ferreira, década de 1980.



Fonte: Acervo pessoal.

O IPUB era, desde sua fundação, uma instituição tradicional e muito bem cotada para os estudos em psiquiatria no Brasil. Fornecia uma formação marcada pelos autores mais clássicos da área. O campus universitário funcionava também como hospital psiquiátrico, que tinha a estrutura de um hospício tradicional a la Vigiar e punir do Foucault. Mas os novos alunos estavam chegando dispostos a colocar em questão o aspecto mais repressivo da instituição psiquiátrica e buscavam leituras que estavam fora do escopo cânone da literatura psicomédica da época. Neusa também fazia parte desta vanguarda. No tempo em que morava na residência, participou de inúmeros grupos de estudos e leituras com seus colegas. Faziam da residência um ponto de encontro e discussão. Eles tinham que estudar os manuais de psicofarmacologia, que era obrigatório no ensino, mas faziam disso apenas uma parte do tempo dedicado aos estudos. Na outra parte, brotava algo mais subversivo. Nessa época, eles estudavam Goffman, Foucault, Castell e Basaglia. O papel autoritário e disciplinar do hospício era pautado como centro das discussões. Nesse processo, os estudantes da residência criaram um centro de estudos, que não tinha a ver propriamente com a instituição, mas que fazia bastante barulho. Se chamava Centro de Estudo Simão Bacamarte, por causa do personagem de Machado de Assis em “O alienista”. Nesse grupo, eles estudavam temas que expandiam e colocavam em xeque aquilo que se aprendia academicamente pela via oficial-institucional. Embora cumprissem as obrigações institucionais, no resto do tempo, traziam para debate aquilo que o IPUB não oferecia. Liam de Freud a Roger Bastide. Neusa aproveitava muito esse efervescente intelectual que acontecia na residência, e vivia propondo textos, autores e temas (José Carlos Lima).

A “casa” era, além de tudo, uma comunidade alternativa de pensamento político, ideologicamente vinculada à luta democrática e de oposição ao regime civil militar vigente. O final da década de 1970 era um período de muita incerteza e medo, pois se sabia de inúmeros companheiros sumidos por conta da repressão, muitos dos quais que tinham ligação com o PCB, que era clandestino, já que o contexto histórico não previa a possibilidade de organização em partidos políticos legais. Neusa se filiou, nessa época, à Convergência Socialista, grupo político de inspiração trotskista, fundado no ano de 1978, vinculado à Liga Operária, e que já trazia a pauta racial como parte da luta pela democracia e anticapitalista – enquanto o resto da esquerda era mais dogmática e desconsiderava a relevância da questão do racismo. Algumas reuniões da Convergência eram feitas na casa de José Carlos, amigo do IPUB de Neusa – que já não morava mais na residência e tinha se mudado para um

apartamento na rua General Severiano, bem em frente à Universidade. Depois, com a reabertura política e a Anistia, os partidos se reestruturaram, e os grupos que eram clandestinos se espalharam, se diluíram ou viraram novos partidos. Uma parte desse pessoal foi para o PMDB, outros para o PDT. Foi também a época de formação do Partido dos Trabalhadores. Neusa se engajou com o surgimento do PT com entusiasmo. Apoiava, fazia campanha e distribuía panfletos na porta do cinema. Nunca se filiou propriamente ao partido, mas era uma simpatizante fervorosa, o que perdurou durante toda a sua vida (Júlio Tavares, José Carlos Lima).

Entre 1977 e 1979, Neusa frequentou a associação psicanalítica Letra Freudiana, coordenada por Eduardo Vidal, um grupo de estudos sobre Freud, coordenado por Isidoro Americano do Brasil, e um sobre a Teoria das Ideologias de Althusser, coordenado por Gregório Baremlitt. Gregório estava fundando, naquela época, com mais oito psicanalistas, o Instituto Brasileiro de Psicanálise, na rua Visconde de Silva em Botafogo. O IBRAPSI foi uma tentativa de alguns psicanalistas argentinos, que vieram para o Brasil durante a ditadura militar argentina, de abrir uma instituição de psicanálise mais abrangente. Era uma psicanálise menos ortodoxa, que não se fixava somente em Freud e Lacan, mas que construía interlocução com as teorias sociais e políticas. O grupo de estudos dirigido por Gregório Baremlitt, do qual Neusa participava, se propunha a discutir uma psicanálise voltada para o campo social. Era um grupo que funcionava na casa de Gregório, em Copacabana, que acontecia duas vezes por semana. Ali, estudantes diversos se reuniam e discutiam os textos propostos. Dentre os estudantes de psiquiatria, estavam Pedro Gabriel, Orlando Coser, Pedro Silva e Neusa. Ela construiu, a partir daí, uma forte ligação e transferência intelectual com Gregório Baremlitt. Não por acaso, o chamou para ser seu coorientador na pesquisa de mestrado (José Carlos Lima, Pedro Silva, Orlando Coser, Pedro Gabriel Delgado).

No final da década de 1970, ela procurou fazer disciplinas fora do IPUB, buscando expandir o horizonte que aquele circuito hermético e acanhado da psicopatologia lhe oferecia. Ela cursou, por exemplo, a disciplina “Saúde Mental e Sociedade”, com a professora socióloga Neuma Aguiar, no IUPERJ (atual IESP), que se situava na rua da Matriz, em Botafogo. Nesse curso, ela estudou a sociologia das doenças mentais e do sistema de assistência à saúde mental no Brasil, se debruçando sobre a obra de Erving Goffman, com “Manicômios, prisões, convento”; “Medical model and mental hospitalization”; e “Characteristics of total

institutions”. Havia um crescente interesse de Neusa, nesse momento, pela lente sociológica que estava atenta ao desenvolver da psiquiatria brasileira, sobretudo com olhar para o papel dos hospitais psiquiátricos, se aliando a pesquisadores que iam “além das paredes que simbolicamente têm localizado a especificidade da instituição psiquiátrica” (AGUIAR, 1978, p. 27) (José Carlos Lima).

Nessa mesma época, por conta de muitos de seus amigos estarem inseridos na área da Medicina Social, ela começou a estudar com o professor Roberto Machado. A partir desse encontro, alguns filósofos entraram no seu escopo de referência, como Deleuze, Guattari, Kant e Espinosa. Neusa acompanhou muitos dos cursos do Roberto no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, ao longo dos anos 80, especialmente os dos estudos foucaultianos. Ela e Roberto estabeleceram, através dessa troca, uma forte amizade que perdurou por décadas. Ao tomar conhecimento do trabalho “História da psiquiatria no Brasil: um corte ideológico”⁹⁷ (1976), Neusa chegou também a Jurandir Freire Costa – que tinha uma ligação intelectual com Roberto Machado, se aproximando dele como uma importante referência para ela. Foi com o contato desse material, que Neusa procurou Jurandir e o chamou para prefaciar a transformação de seu trabalho de mestrado em livro. Depois, os dois se encontraram nos anos 1980, no trabalho do Centro Psiquiátrico Pedro II, no Engenho de Dentro. A partir daí, começaram um grupo de estudos sobre as teorias de Habermas sobre o inconsciente. Era um grupo que unia filosofia, ciências sociais e psicanálise. Jurandir sempre se utilizou da psicanálise para discutir questões socioculturais, dessa forma, ele e Neusa foram cada vez mais desenvolvendo uma afinidade intelectual (José Carlos Lima, Pedro Silva, Pedro Gabriel Delgado, Roberto Machado, Jurandir Costa).

Grande parte de sua bagagem intelectual e teórica, além da consolidação de uma concepção ideológica e ética em relação à sua prática psi, foram fundamentadas, por vários lados, durante esses anos do processo de sua formação no IPUB. Mas, na universidade propriamente dita, não se alcançavam essas referências e havia um limite para a permeabilidade das discussões sociais, políticas e filosóficas. Acessava-se muito pouco, na formação acadêmica stricto sensu, às experiências no horizonte da Reforma que aconteciam no mundo. Mas eram discussões que circulavam dentro e fora do campus entre os estudantes da residência estudantil

⁹⁷ “História da psiquiatria” tratava sobre a chegada da Liga Brasileira de Higiene Mental, a partir dos anos 1920, que reunia psiquiatras influenciados pelos ideais alemães nazistas, norteados pelos princípios da eugenia.

e nos grupos de estudos e disciplinas que cursavam fora. Neusa acompanhava todas as ondas da Reforma, apesar de não participar diretamente e politicamente do processo, mas estava muito atenta a este circuito de debates. Um momento significativo foi quando ela participou do Encontro Internacional da Rede Alternativas à Psiquiatria, realizado em Belo Horizonte, em 1977⁹⁸. Em 22 de agosto de 1978, também participou da assembleia que reuniu médicos, enfermeiros, psiquiatras, psicólogos e uma série de atores da saúde que se posicionavam à esquerda, para discutir a conjuntura política nacional e elaborar propostas de ação para a categoria através de um manifesto político, que ocorreu na ABI. A área da saúde pública estava reivindicando direitos e lutando para embarreirar a exorbitante quantidade de horas de trabalho dos profissionais de saúde e pelo fim de práticas médicas e psiquiátricas retrógradas, como a lobotomia. Nesta ocasião, foi quando Neusa conheceu Marilma Barbosa e Astrogildo Esteves Filho. Marilma também era psiquiatra e Astrogildo estava fazendo a cobertura jornalística da assembleia para o Versus, importante veículo da imprensa revolucionária de oposição ao regime, implicada na difusão da luta democrática e pelos direitos civis, que foi fundamental no fortalecimento do debate sobre o racismo no Brasil. Nesta época, o jornal mandava membros de sua equipe tomar nota das ações e reuniões políticas que ocorriam no país, que se transformavam em publicações que cobriam o movimento sindical (Astrogildo Esteves Filho, Pedro Silva, José Carlos Lima, Pedro Gabriel Delgado).

Quando terminada a assembleia, Astrogildo é apresentado a Pedro Silva, Marilma Barbosa e Neusa Santos, e fica surpreso e empolgado com a ideia de haver três médicos negros na reunião. Com o passar do tempo, os quatro se encontram em outras ocasiões e acabam por se envolver em discussões políticas que eram tônicas naquele período. Do estreitamento político, surge uma relação de amizade entre eles. Nesse período, Neusa estava desenvolvendo a pesquisa de mestrado e entrevistando pessoas negras para contar suas histórias de vida. Astrogildo se tornou uma das pessoas com as quais ela queria realizar uma entrevista. Mas o amigo recusava seu insistente pedido, pois tinha muito receio, devido à sua situação de clandestinidade política, por estar envolvido com o processo das prisões do ABC de Maio de 1977. Então, apesar da insistência da amiga, ele não concedeu a entrevista. Neusa ficou certamente frustrada com a sua recusa, pois se estimulava com as discussões calorosas que tinha com o amigo e aguçava a sua curiosidade pelo modo como Astrogildo defendia as suas ideias, falava sobre a luta contra o racismo e sobre as experiências que ocorreram em São

⁹⁸ Anterior ao histórico Congresso Mineiro de Psiquiatria, de 1979, que teve a presença de Franco Basaglia.

Paulo do movimento negro. Foi através da aproximação dos dois, que Neusa começou a participar do Movimento Negro Unificado (Astrogildo Esteves Filho).

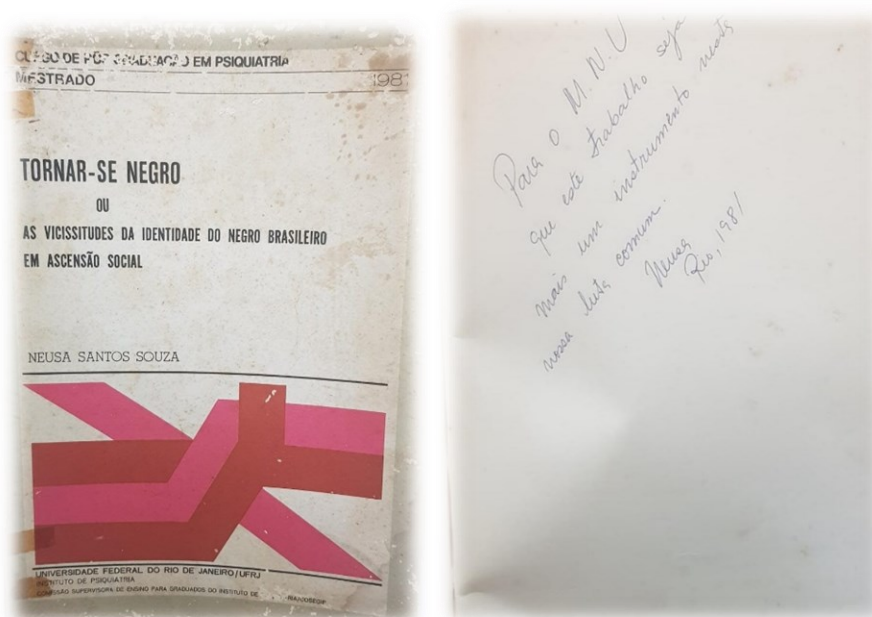
O surgimento do MNU, em 1978, traz uma mudança de qualidade política pra história do movimento negro no Brasil, porque, por um lado, denunciava diretamente a ditadura, a violência policial e o desmonte que estava acontecendo no país, e, por outro, levantava a bandeira para libertação de Mandela e apoiava a luta dos povos africanos contra o regime Salazar. O MNU representava uma inflexão histórica na organização política negra nacional, envolvendo a participação de importantes estados como São Paulo, Rio de Janeiro, Minas e Bahia. Neusa e Marilma conheceram o MNU através de Astrogildo e começaram a participar desde o início da sua estruturação no Rio de Janeiro. Neusa tinha, já naquele período, a compreensão de manter o foco de sua participação do ponto da saúde mental. Ela não se propunha a participar de muitos eventos públicos, a não ser quando tinha a ver com a sua área, aí ela estava presente. O MNU era estruturado em grupos de trabalho, e as atividades eram separadas por categoria profissional. Existia o GT da saúde, e ali se reuniam médicos, enfermeiros, psiquiatras e várias especialidades desse ramo. Cada núcleo tinha que escolher alguém que iria dirigir o grupo. Neusa nunca aceitou ter um cargo na organização do MNU, e acabou sendo Marilma a diretora do GT da saúde. As reuniões, ocorriam muitas vezes na casa dos membros, que era uma forma de se ter o controle de quem participava, dificultando as infiltrações dos poderes da repressão. Neusa ofereceu, muitas vezes, das reuniões ocorrerem em sua casa, que, à essa época, já estava morando no apartamento alugado de Botafogo. Como militante do MNU ela tinha esse perfil: participava das reuniões de seu GT, contribuía de diversas formas (inclusive financeiramente), mas não assumia cargos específicos. Ela não queria se fixar, se limitar ou se tornar uma tarefeira da organização política, sem poder se posicionar criticamente à própria organização. Ela visava outro caminho, mais autônomo e aberto a poder investigar outras possibilidades. Ela também dedicava seu tempo sobretudo aos estudos, à psiquiatria e à psicanálise. Por isso, nos eventos públicos do MNU, ela sempre encontrava alguma justificativa de compromissos que impossibilitavam a sua presença (Astrogildo Esteves Filho, Pedro Silva, Carlos Negreiros).

Nesse período, ela estava muito envolvida com a pesquisa do mestrado. “Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social”, seu trabalho de conclusão dos quatro anos de mestrado em psiquiatria, foi uma tentativa de dar conta da

problemática do racismo, tanto em termos pessoais, quanto psicanalíticos, e buscar situar essa questão num esquadro mais amplo em termos sociais, culturais e políticos. O livro representava o marco do processo de seu encontro com o movimento negro nos anos 70 e, ao mesmo tempo, o marco de sua aproximação com a psicanálise. Ao longo da pesquisa, ela ficou cada vez mais fascinada por Freud, e com o manejo dos conceitos de Eu Ideal e Ideal do Eu, o que a levou a construir o pensamento de que não existe um Ideal do Eu negro numa sociedade racista como a nossa. A tese foi emergindo com o seu questionamento sobre o sofrimento que negros e negras experimentavam, que não tinha nenhum lugar dentro da psiquiatria, nem como um transtorno ou patologia, nem como possibilidade de cura e acolhimento. Por esse motivo, ela encontrou algumas barreiras e resistências em prosseguir com este trabalho em um instituto como o IPUB (José Carlos Lima, Pedro Silva, Astrogildo Esteves Filho).

Ela vivia às turras com o seu orientador, José Otávio de Freitas Junior, que era um professor já aposentado do Instituto. Mas, ao mesmo tempo, ela encontrou nele uma abertura pra tratar desse tema, que era um tema absolutamente incomum nas teses defendidas na instituição. Tema comum era analisar os efeitos do Domperidona e do Diazepam na esquizofrenia ou na depressão. Neusa sustentou o desafio de assumir um estudo, na área da psiquiatria, sobre as consequências psíquicas de ser negro em ascensão no Brasil. Na banca de defesa, foram direcionados inúmeros questionamentos e críticas a ela. “Bom, você fala de Fanon, mas por que você não falou de Sartre?”. E a sua resposta foi contundente e elegante: “Não falei, pois não era uma referência pra mim nesse momento, mas talvez eu me interesse em tentar pensar alguma coisa nesse caminho”. Mas, no subtexto, o que ela dizia era: “Eu resolvi escrever sobre a cor do gato, não do rabo do gato, então me cobrem pela cor do gato que é a minha proposta”. Ela era uma pessoa determinada, persistente e corajosa. Levou adiante a pesquisa, apesar de todas as desavenças com o orientador e com a instituição. Ao defender sua tese, em 1981, sua primeira iniciativa foi imprimir alguns exemplares e distribuir entre o pessoal do MNU com dedicatória (José Carlos Lima, Pedro Silva, Astrogildo Esteves Filho).

Figura 22 – Exemplar original da tese de mestrado de Neusa Santos Souza, defendida no IPUB/UFRJ em 1981.



Fonte: Acervo Familiar Bernardino Esteves & Barbosa e Silva.

As referências sobre a temática racial eram bem limitadas à época no Brasil. Por isso, a literatura que ela vai buscar para escrever este trabalho provém tanto dos grupos de estudos de que ela participava, quanto dos textos que circulavam no movimento negro no período. No final dos anos 1970, a bibliografia em circulação entre ativistas do movimento negro incluía autores negros como Frantz Fanon, Samora Machel, Amílcar Cabral, Anta Diop, Stokely Carmichael, DuBois e Césaire, bem como aqueles vinculados ao materialismo dialético como Marx, Engels, Lênin, Trotsky e Althusser. Dos brasileiros, lia-se Otávio Ianni, Florestan Fernandes, Oracy Nogueira e Carlos Hasenbalg. A partir desse caldo de referências com que ela vai ter contato, ela consegue se apropriar e criar um diálogo entre Freud, Foucault, Fanon, Althusser e os sociólogos paulistas no seu trabalho. Frantz Fanon era muito mais conhecido, no movimento negro, pelo livro “Os condenados da terra” do que por “Pele negras, máscaras brancas”, que vai aparecer como uma das principais bases teóricas de “Tornar-se negro”. Não se sabe ao certo como Neusa chegou a esta obra de Fanon, se através de Gregório Barenblitt ou do próprio movimento negro, mas durante o período da pesquisa ela escreveu uma carta para Antônio Nery Filho, seu amigo de Salvador, lhe pedindo para lhe enviar, por correio, um exemplar de “Peau noire, masques blancs”, em francês. É curioso que, na dissertação, ela acaba utilizando a versão em espanhol, “Escucha blanco!”, de 1970. De toda

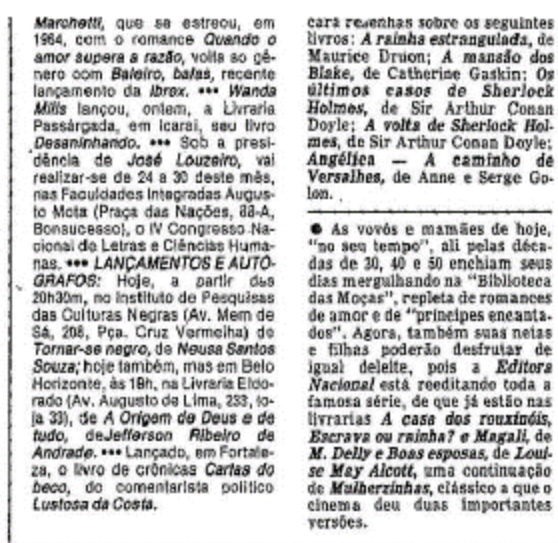
forma, ela teria sido a primeira pessoa na psiquiatria e psicanálise brasileiras, a trazer este trabalho de Fanon para a cena (Amauri Mendes Pereira, Antônio Nery Filho).

Para publicar o “Tornar-se negro”, transformando a dissertação em livro, dois anos depois da defesa, Neusa escolhe um local nada banal. Nos anos 1980, o Instituto das Pesquisas das Culturas Negras era um centro fortíssimo de combate ao racismo e de muita ebulição política, que tinha sede na Rua Mem de Sá, na Lapa, no Centro do Rio de Janeiro. O IPCN agregava várias frentes do movimento negro e servia de espaço de reunião e atividades de entidades negras que não tinham sede. Vários grupos e organizações se reuniam ali assiduamente, a exemplo da Sociedade Intercâmbio Brasil-África, uma das organizações que assinou a carta de fundação do MNU e editava um jornal que teve bastante impacto na divulgação do ideário racista e antirracista. O IPCN contava com a presença de intelectuais como Lélia Gonzalez e Abdias do Nascimento, que frequentavam algumas das reuniões e dos debates que ocorriam ali, debates acadêmicos e voltados para formação na luta antirracista. O IPCN tinha uma faixa de dois metros e meio de largura escrito em amarelo: “Centro irradiador da luta contra o racismo”. Foi ideia de Amauri Pereira, da SINBA, que a colocou na fachada da instituição. Várias das grandes passeatas e protestos eram organizadas ali no IPCN, como a histórica “Marcha dos negros contra a farsa da Abolição”, realizada em 11 de maio de 1988, na avenida Presidente Vargas, que sofreu forte repressão do comando militar. O local reunia uma militância engajada e com o pique característico da juventude, que ficava às vezes até altas horas da noite, discutindo quais seriam os próximos passos e como iriam articular as ações com outros seguimentos. Se cultivava ali um sentimento de estar construindo alguma coisa diferente, em torno de um propósito sólido contra a discriminação e a desigualdade. Quando Neusa apareceu por lá, no início de 1980, ninguém poderia supor que tinha alguém no Rio de Janeiro, no campo da psiquiatria, estudando a questão do negro. Então aquilo foi um acontecimento (Paulo Roberto de Souza, Aderaldo Moreira, Amauri Pereira, Cecília Oliveira).

Quando Neusa chegou ao IPCN, carregando a tese de mestrado recém-escrita debaixo do braço, ninguém a conhecia. Amauri Pereira e outros ativistas do SINBA estavam, em um dia comum de semana, quando já escurecia, trabalhando para aprimorar o espaço, que, naquela época, era bem precário. Quando, de repente, chega uma moça, de uns trinta anos de idade, e diz que quer conversar com eles. Amauri pede pra ela esperar um momento, porque estavam muito ocupados. A jovem ficou então sentada, olhando em volta, aguardando serena. Alguns

minutos depois, chegou Cecília Luiz de Oliveira, e Amauri pediu pra ela dar atenção para a moça, que estava ali a primeira vez, enquanto ele e outros homens continuavam as tarefas no espaço. De repente, Cecília, que ouvia atentamente a jovem, pediu para que todos interrompessem o que estavam fazendo e prestassem atenção no que ela tinha a dizer. “Como assim, Cecília?”. “Para, para! Ouve ela!”. E, então, todos olharam intrigados para a moça. Quando Neusa começou a falar, o espanto foi muito grande. Porque ninguém esperava ver uma jovem falando, com toda aquela propriedade, sobre os mecanismos que criam o sofrimento para o negro. Naquela mesma hora, Amauri chamou alguns amigos que eram “habitués” no IPCN, como Aderaldo Gil, Azoilda Trindade, Pedrina de Deus e Estela Costa Monteiro, para conhecer Neusa e sua tese que ela empunhava na mão (Amauri Pereira, Cecília Oliveira).

Figura 23 – Exemplar do Jornal O Globo de 08 de julho de 1983, p. 28, seção “Lançamentos e autógrafos”, anunciando o lançamento do livro *Tornar-se negro*, no Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (Lapa, Rio de Janeiro).



Fonte: Acervo pessoal.

No dia do lançamento do livro no IPCN, em 08 de julho de 1983, Cecília Oliveira arrumou e enfeitou o salão principal com folhas de chita para a palestra de Neusa, que falaria do livro e depois autografaria os exemplares. O pessoal do movimento negro estava bastante satisfeito dela ter escolhido ali como local de lançamento daquele trabalho. Ficaram tomados pela convicção que ela tinha ao dizer: “É aqui. O lugar desse livro é aqui. O lugar desse pensamento é aqui. Aqui no meio negro de luta!”. E o lançamento foi um sucesso, encheu o casarão de lideranças importantes como Léia Gonzalez, Amauri Mendes Pereira, Cecília Luiz de Oliveira, Ivanir dos Santos, Suzete Paiva, Yedo Ferreira, Azoilda Loretto Trindade, Orlando

Fernandes, Adélia Azevedo, Abigail Páscoa, Januário Garcia e Aderaldo Moreira dos Santos. Jorge Cândido da Luz Francisco da Costa, conhecido como Jorge D'or, uma personalidade do movimento negro no Rio, também havia vindo por ocasião do lançamento. Ele, elegante e muito bem-vestido, observou a palestra atento e quieto, em pé num canto do salão. Depois que Neusa acabou de falar, ele pediu a palavra e fez uma longa fala elogiosa, bastante rebuscada, dessas de pessoas habituadas com a palavra. Depois de ouvi-lo, Neusa se levantou, abriu os braços e ele a abraçou. Um abraço e tanto. Aquele foi um dia memorável e de muita emoção para muitos ali, ao presenciar uma jovem baiana, que tinha escrito sobre as emoções das mulheres e dos homens negros na sociedade brasileira. O livro de Neusa representava um eco para o que a população negra sentia e que não havia até ali um enquadramento acadêmico nem uma perspectiva de acolhimento e escuta. A importância que era, naquele momento, em plena ditadura, e com uma literatura escassa disponível voltada para as questões do negro, uma obra escrita de negros para negros, visando a autocompreensão (Cecília Oliveira, Amauri Pereira, Aderaldo Moreira dos Santos).

Figuras 24 e 25 – Lélia Gonzalez e Neusa Santos Souza no IPCN, no lançamento de *Tornar-se negro*, 1983.



Fonte: acervo pessoal.

Um mês depois, Neusa lançou o livro também em Salvador, chamando seus amigos e familiares da Bahia e, também, reunindo lideranças negras locais. Sobre esta experiência, ela mesma relata à sua amiga Fátima Almeida:

Figura 26 – Carta à Fátima Almeida de Neusa Santos, 29 de agosto de 1983.

Rio, 29/8/83

Querida Fátima,

Beijos, muitos beijos.

PARABENS pela condição de mamãe pela segunda vez.

Fiquei deslumbrada com a história de Camilo. Se podia ser com você esse negócio do destino insistiu teimosamente e de o bebê já nasceu "piracando".

A história de que eu agora aporeço na novela das oito, não tem mistério nenhum. A mãe de uma amiga leu o livro e gostou muito e como ela faz os diálogos de Louco Amor, resolveu divulgar a mensagem do livro e falar sua autora.

Estive na Bahia este fim de semana para lançar o livro por lá. Foi GENIAL! Uma pensacão de volta triunfal (so falo isso pro muito amigos). A acolhida foi do maior aconchego. A família toda lá de roupa nova e cabelo penteado no Salão de Beleza. Recibi presentes de presente de um admirador q surgiu naquele momento. Foi uma festa! Com todas as mordomias! A Graal (editora) me deu a passagem de ida e a Associação Baiana de Psiquiatria (q me convidou) me deu a de volta.

Estou muito feliz!

Vou mandar um livro de presente pra você.

Beije o Camilo, o Daniel e o Rod por mim. Pra você muitos beijos e meu carinho Neusinha

Fonte: Acervo pessoal.

O lançamento no Rio de Janeiro inaugurou um período de reuniões contínuas no IPCN para discutir a pesquisa e as ideias de Neusa. A sua presença se estendeu durante alguns meses no espaço, coordenando encontros, que ocorriam, de duas a três vezes ao mês, às vezes toda semana. Ela se empolgou em promover esses encontros, porque eram debates muito quentes que aconteciam, que atraíam inúmeras pessoas que vinham às vezes de longe para conhecer o seu trabalho. Era tanta coisa diferente que acontecia no IPCN em prol da luta antirracista, mas uma discussão sobre as emoções e sobre a possibilidade de amparo para o sofrimento que se vivenciava entre os negros era totalmente inédito e revolucionário. Foram semanas de mobilização permanente de pessoas que vinham para ver aquela doutora falar de psicanálise e racismo. Em um desses encontros, dentre as mulheres ativistas que a ouvia falar sobre sua

pesquisa, estava Pedrina de Deus. Pedrina foi uma das principais articuladoras do Movimento de Mulheres Negras no Brasil, antes de existir esse nome. Em dado momento, escutando Neusa, Pedrina disse: “Os companheiros, os colegas, os amigos vão nos perdoar, mas, agora, nós mulheres vamos subir e vamos ficar lá em cima. Agora é a vez só nossa. Tudo bem, Neusa?”. Ela deu um sorriso e disse: “Ah, contava com isso!”. E naquela conversa, entre Neusa e outras mulheres negras no IPCN, nunca ninguém soube realmente o que ocorreu ou o que foi discutido. Mas algumas horas depois, todas desceram, e Pedrina, muito emocionada, virou para Amauri Pereira e disse: “Cuidemos cada um de nós próprios, porque cada vez mais precisaremos cuidar um dos outros. Essa moça está ensinando a nós, o que não estamos sendo capazes de aprender: a necessidade de nos cuidarmos” (Amauri Pereira).

O IPCN tinha um grupo de mulheres negras que levantavam o questionamento que o combate da luta contra o racismo não eliminava o machismo. O grupo se reunia todas às terças e quintas, mas as reuniões eram constantemente esvaziadas, porque o IPCN e outras entidades do movimento negro precisavam da sala e dos braços das mulheres negras para as tarefas “ditas” de mulher. Normalmente as lideranças eram masculinas e as mulheres viviam brigando contra isso. “Vocês homens não estão vendo que vocês estão querendo que as mulheres tenham lugar de servir o café, lugar de arrumar, lugar de varrer, lugar de fazer comida para vender e arrecadar finanças para a organização... Enfim, lugares “femininos”? Vocês estão fazendo conosco o mesmo que os brancos fazem com todos nós!”, diziam aos companheiros. “Ah, não, mas nós somos todos negros”. “Nós somos todos negros, mas nós mulheres podemos também estar na liderança”. Em uma determinada noite, quando as mulheres estavam reunidas para discutir suas pautas, foram solicitadas a desocupar a sala, porque os homens tinham uma “importante” reunião. As negas rodaram a baiana! Fizeram a reunião sentadas na escada. Aquela escada estreita, em caracol, que havia no IPCN. Uma mulher falava lá de cima e outra respondia lá embaixo. Dessa reunião, nasceu a Reunião de Mulheres Negras Aqualtune, no final dos anos 70⁹⁹, que agregou ativistas como Estela Costa Monteiro, Léa Garcia, Suzete Paiva, Azoilda Trindade, Irani Maia Pereira e Cecília Luíz de Oliveira. Pedrina era muito ligada com Neusa. Não se sabe se Neusa chegou a participar de alguma forma do Aqualtune, mas é fato que ela estava a par e tinha proximidade com o que era discutido ali. Elas discutiam por dentro da própria realidade de mulher negra, uniam raça e gênero, abordando temas como

⁹⁹ Depois em 1982, foi criado o grupo Mulheres Negras do Rio de Janeiro, que abrigava mulheres como Adélia Azevedo e Abigail Páscoa; e, em 1984, o Nzinga, fundado por Lélia Gonzalez.

“expressões racistas e machistas”, “trabalho doméstico” e “estética negra”. Pretendiam fortalecer a consciência crítica e gerar conteúdo sobre a questão racial e feminina para desmistificar valores equivocados que a sociedade reproduzia sobre as mulheres negras. Em relação ao movimento feminista da época, Pedrina de Deus fazia a ponte, era quem frequentava o Jornal Brasil Mulher e o movimento negro. No movimento negro, brigava pela questão da mulher inserida na questão racial, e, no feminismo, brigava pela questão da raça inserida na luta da mulher. Ela exigiu, em dado momento, às mulheres do Jornal a leitura do livro de Neusa, pelo menos do seu capítulo inicial. E foi um escândalo! Jamais Pedrina voltou àquele contexto do Jornal, tamanha a crise interna que se instalou (SILVA & PEREIRA, 2014) (Adélia Azevedo, Cecília Oliveira, Amauri Pereira).

No início dos anos 1980, um pessoal do IPCN ia para calçadas do subúrbio do Rio de Janeiro, em Madureira, Campo Grande e Nilópolis, aos sábados, com uma banca de madeira para vender cópias de livros significativos para o movimento negro. Era arriscado, pois havia polícia em cima, já que era proibido camelô. O pessoal dizia: “Não é camelô, aqui é a luta contra o racismo!”. E, até o policial acreditar, o risco era grande. Nesse momento, um dos livros que mais distribuíam era “Negro no mundo dos brancos”, de Florestan Fernandes, e “Tornar-se negro”, de Neusa Santos. Tinham uma banca que ficava também no Centro, entre o Amarelinho e a Câmara dos Vereadores. Era uma banquinha de madeira, com uma faixa no alto escrito: “A imprensa negra está botando banca”. E lá se colocavam livros de autores negros para a venda, bem baratinhos. Não existia PDF, e o pessoal queria ter acesso a Martin Luther King, Amílcar Cabral, Samora Machel, entre outras referências. Então, faziam cópia em mimeógrafo dos originais e vendiam a 2 reais. Desse trabalho, muita gente conheceu Neusa Santos Souza e seu pensamento acabou por circular bastante. Receberam também da editora Graal duas caixas, cada uma com 150 exemplares do “Tornar-se negro”, porque haviam vendido tudo que estava em estoque no IPCN. A editora não podia imaginar que eles iriam vender aqueles livros todos. Mas o livro foi um sucesso. A quantidade de pessoas que viam falar: “Eu li aquele livro! Vocês têm mais? Eu tenho que dar de presente para fulano!”. Chegou a um ponto de que Ana Maria Felipe, importante liderança do feminismo negro brasileiro e esposa de Januário Garcia, pôde afirmar: “Quem não conheceu Neusa Santos Souza não é do movimento negro!”. O pensamento de Neusa estava nas ruas e na militância. E brotou até mesmo em novela brasileira. Foi na “Louco Amor”, de Gilberto Braga, no ano

de 1983, que o livro apareceu citado por Fábio Júnior, que fazia o papel de Luís Carlos Becker (Amauri Pereira, Fátima Almeida, Sandra Almada).

Na década de 1980, Neusa foi gradualmente se afastando da militância e se inclinando para o trabalho mais clínico em psicanálise. Para o MNU ela deixou o recado: “Eu vou me dedicar à psicanálise, não tenho tempo nem condições de me dedicar à militância, eu ajudo quando for possível”. Aos poucos ela vai se distanciando do movimento de um ponto de vista bem objetivo, o que não representa necessariamente uma ruptura ideológica, mas porque ela tinha um projeto profissional que queria se dedicar integralmente. No entanto, as relações pessoais com os amigos que ela fez da militância, ela manteve por alguns anos. Muitas vezes ela organizava jantares em sua casa, em que cozinhava sua famosa moqueca baiana. Nessas ocasiões, ela continuava a nutrir discussões esfuziantes com seus amigos. Conversavam sobre política, intelectualidade, arte, cinema e psicanálise. Mas muito pouco sobre aspectos íntimos de sua vida. Um dia, ela surpreendeu alguns amigos, ao se casar com Sérgio, um africano das Ilhas Canárias, que ela havia conhecido fazia pouco tempo, que acabara de retornar do exílio, pelas ligações estreitas que mantinha com o Partido Comunista. Casaram no cartório, mas não fizeram festa nem grandes celebrações. Seu padrinho de casamento foi José Carlos Lima, amigo que Neusa tinha feito no IPUB. Este casamento não resultou em um bom desfecho. Durou poucos meses e a separação foi dolorosa e dura para Neusa. Depois, Sérgio e o tema do casamento se tornaram tabu, e ela se fechou para o assunto, mesmo entre seus amigos mais próximos (José Carlos Souza Lima, Astrogildo Esteves Filho).

Nessa época, Neusa ainda trabalhava como psiquiatra no hospital Pedro II. De 1978 a 1989¹⁰⁰, ela trabalhou no Centro Psiquiátrico Pedro II, atual Instituto Municipal de Assistência à Saúde Nise da Silveira, localizado no Engenho de Dentro. No governo Figueiredo, ocorreu uma certa recuperação do setor público, que, na área de saúde mental, se refletiu na reativação de hospitais psiquiátricos. Havia uma tentativa de resgatar esses hospitais, que estavam entregue às moscas. Nesse momento, o serviço público voltado para a saúde mental tinha três unidades no Rio de Janeiro. Havia o Instituto Pinel, em Botafogo, a Colônia Juliano Moreira, em Jacarepaguá, e, no Engenho de Dentro, um complexo hospitalar com cinco centros. Houve

¹⁰⁰ Segundo informações fornecidas pelo Centro de Documentação e Memória do Instituto Municipal Nise da Silveira, Neusa Santos Souza, teve admissão no CPPII em 20 de novembro de 1978 e solicitou rescisão de contrato em 07 de julho de 1989, dispensada em 30 de junho de 1989, segundo publicado em Diário Oficial de 20 de outubro de 1990.

assim um movimento de contratar médicos e estagiários para colocar esses três polos para funcionar. Foi, nessa oportunidade, que Neusa fez concurso e foi efetivada no Pedro II. Para lá, ela levou a sua experiência do trabalho no Ana Nery e as descobertas da pesquisa de mestrado. Todos seus colegas do IPUB fizeram o mesmo concurso e foram trabalhar em alguma dessas unidades. José Carlos Lima também foi parar no Engenho de Dentro. Ele considerava o trabalho no Pedro II insuportável. Se trabalhava em regime de plantões, porque o hospital estava com uma escassez de profissionais. Tinha alguns psiquiatras e alguns nichos de trabalho, como, por exemplo, o de Nise da Silveira, que pretendiam propor uma psiquiatria mais humanizada. Mas eram muito localizados e pontuais, e não alteravam amplamente a realidade repressora da estrutura do hospital. Ali era um depósito de doentes mentais e de indivíduos patologizados pela pobreza e pela cor. Havia plantões, em que chegava, às dez horas da noite ou mais tarde, um camburão da polícia militar que despejava em torno de dez pessoas no hospital. Os psiquiatras do plantão não sabiam exatamente do que se tratava, se eram pessoas em situações de rua, criminosos, bêbados apanhados na rua ou dependentes químicos. Eles chegavam em situações desumanas, machucados, cheios de esfoliações, cortes e feridas, com sinais que haviam apanhado e sido torturados. Os policiais os deixavam jogados na porta do hospital. Isso era final de 1970 e início de 80, ainda em pleno regime militar. Certa vez, os plantonistas se recusaram a receber esses pacientes, porque uma das pessoas que vinha da viatura estava muito ferida e precisava ir ao Pronto Socorro Geral para ser atendida. Pois o Pedro II era um hospital psiquiátrico, e não havia recursos para esse tipo de emergência. Mas os policiais ordenavam: “Ele tem que ficar aqui”. Se tratava de uma experiência bruta fazer plantão naquele hospital (José Carlos Lima).

Não por acaso, Neusa pediu demissão. Apesar de ser um cargo público, que lhe dava uma segurança e estabilidade, ela preferiu se desvincular e seguir apenas com a clínica psicanalítica. Quando ela foi pedir demissão, o diretor lhe indagou: “Mas, minha filha, como é que você vai pedir demissão? Isso aqui é um órgão público, você recebe seu dinheiro todo final do mês. Como é que você vai fazer?”. “Não sei, mas eu não quero ficar aqui. Isso aqui não me convém”. Ela sempre teve muita coragem e era firme e determinada. Logo após sua saída, houve uma demissão em massa no hospital por motivos políticos. Não se pode esquecer que lá estava também Jurandir Freire Costa, Benilton Bezerra e outros baluartes da Reforma Psiquiátrica, que já estava começando a acontecer no Brasil. Talvez, se Neusa tivesse permanecido, ela própria poderia ter sido demitida, pois, ao longo de sua experiência no Pedro

II, muitas vezes criava conflito com a diretoria do hospital, pela posição que ela sustentava com os pacientes, recusando a tratá-los como menos do que um sujeito (José Carlos Lima, Isidoro Americano Brasil).

A saída da militância negra, no final dos anos 1980, leva Neusa também a um afastamento do tema do racismo e da negritude, à nível teórico. Ela se volta para o tema das psicoses, pensando a clínica psicanalítica no trato com pacientes psicóticos, interesse que a sustenta até o fim de sua vida, com uma produção não dispensável de livros e artigos, e com a participação em inúmeros congressos e seminários de psicanálise. Os anos 1990 em diante demarcam uma verdadeira passagem para um novo percurso psicanalítico de orientação lacaniana, deixando para trás as inflexões para as discussões raciais e a vertente fanoniana. Os últimos registros de sua participação em eventos que levavam este debate adiante foi um trabalho sobre Fanon que ela apresentou no Congresso da Associação Mundial de Reabilitação Psicossocial, em Salvador, em 1980; e, em 1985, quando ela ministrou uma palestra no curso “Conscientização da Cultura Afro-Brasileira”, do Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-brasileiros, no Rio de Janeiro, com a presença de personalidades intelectuais negras, como Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Helena Theodoro, Abdias do Nascimento, Ney Lopes e Muniz Sodré (PENNA, 2019) (José Carlos Lima, Pedro Gabriel Delgado).

Por ir se inclinando cada vez mais para a atividade clínica (e, talvez, até por alguma decepção ou frustração em relação ao ambiente acadêmico), Neusa não dá continuidade à formação acadêmica, parando no mestrado e não prestando nenhum concurso público para se tornar professora universitária. Sua única experiência de ensino stricto sensu foi de 1978/9 a 1985/6¹⁰¹, quando ela deu aulas na Faculdade Gama Filho, na graduação em Psicologia, oferecendo a disciplina de Psicopatologia. José Carlos Lima chegou a dar algumas aulas com ela, onde discutiam desde Bachelard a Foucault. Na época, Foucault estava bastante em voga. Ele vinha ao Rio de Janeiro dar conferências na PUC. Estava saindo o “História da loucura”, e o “Nascimento da clínica”, e toda a sua produção vinculada à discussão psiquiátrica e médica estava sendo debatida. Nesse período, Neusa e Zé Carlos ficavam encantados com o seu pensamento, e descobriam também o Lacan. Viviam lendo de tudo, misturando autores, e procurando traçar um caminho, que não era a linha organicista com que tinham tido contato

¹⁰¹ Os interlocutores de pesquisa parecem não concordar se Neusa Santos lecionou na Gama Filho de 1978 a 1985 ou de 1979 a 1986. Devido à falta de registros, não foi possível confirmar estas datas.

no IPUB, que acreditava no eletrochoque, nos fármacos e nos muros. Estavam buscando se situar no meio de novas referências e se encontrar em meio à confusão do mundo (José Carlos Lima, Fátima Almeida).

Foi a partir desses vínculos, vivências e referências, que Neusa foi ampliando sua visão de mundo e seu horizonte intelectual. De certa forma, este momento formou quem ela se tornou como intelectual e psicanalista. Outros dizem que foi nesse período também que ela se “tornou negra”. Pois é um período de desconstrução de paradigmas, de consciência social, de muita militância política, e de um despertar para o letramento racial. O contato com inúmeras lideranças negras como Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento, e a própria experiência no movimento negro, provocou Neusa a ter contato com referências e novas visões sobre África, diáspora africana e positividade da identidade étnico-racial. Seu cabelo, que sempre foi um cabelo autêntico, crespo, passou a ganhar forma de um penteado de resistência, de estética da negritude. No MNU, a vaidade negra estava em voga. Os salões de beleza afro se tornavam ponto de encontro de muitos ativistas do movimento negro. Neusa foi vista diversas vezes no Afonjá, cabeleireiro voltado para os cabelos crespos e cacheados. Ficava ali na Siqueira Campos, em Copacabana. Era o ponto de encontro da negritude em ascensão, onde iam intelectuais, artistas e militantes. Abdias do Nascimento, Carlinhos Brown, Lélia Gonzalez, Zezé Motta, Januário Garcia... Todo mundo frequentava esse salão. O salão era um lugar de troca de informações do que estava fervendo no movimento negro. E ali era onde beleza negra acontecia. A exuberância black! A negrada abusava dos penteados hiper-sofisticados, trocavam de cabelo às vezes duas vezes no mês. Na época, era o único salão de beleza no Rio a fazer trançagem. Foi lá que Neusa fez suas primeiras tranças nagôs, e, mais tarde, o penteado afro a la Grace Jones, que ela adotou pelo resto de sua vida e que se tornou uma marca de sua estética e presença (Vilma Dias).

Neusa, naquele momento, estava muito engajada e se deixava atravessar pela marca da negritude. Sua primeira viagem para fora do país, logo depois que defendeu a sua tese de mestrado, foi para o Senegal. Ela não foi para a Europa ou para os Estados Unidos como todo mundo ia, ela foi para um país africano. Decidiu ir para um país onde ela poderia dar lugar para esse sentimento de busca pela tradição africana, de ligação mais atávica com suas raízes – raiz não biológica, mas raiz anímica, espiritual, ancestral. Ela carregava muito forte este desejo naquele momento. Num tempo em que a busca pela África não era óbvia nem comum

entre os negros no Brasil. Nessa viagem, ela ficou efetivamente impressionada com os aspectos da cultura africana que eram desconhecidos entre nós. A cozinha, os hábitos, os costumes, os tecidos, as roupas, os gestos, o psicológico, o tempo social, os cantos, o modo de relacionamento... O único registro desta viagem é apenas um cartão postal, que ela enviou de lá do Senegal, para seu casal de amigos do MNU, Astrogildo e Marilma, contando suas descobertas. Mas sabemos que ela volta de África muito impactada e enternecida (Benilton Bezerra, Jurandir Freire, Astrogildo Esteves Filho).

Figura 27 – Postal, frente e verso, enviado em 1982, do Senegal, por Neusa Santos, para seus amigos Marilma Barbosa e Astrogildo Esteves Filho.



Fonte: Acervo Familiar Bernardino Esteves & Barbosa e Silva.

2.4 Neusinha

Figura 28 – Neusa Santos Souza nos anos 1990.



Fonte: Acervo pessoal.

Figura 29 – Neusa em seu consultório, 17 de dezembro de 2006.



Foto de Suzana Pastori.

Nesta seção, o último “fragmento” de Neusa Santos Souza será apresentado. Aquele que revela a figura psicanalista, de extrema seriedade, firmeza e rigidez, mas sem deixar esvanecer um traço doce, tenro e generoso. Já não é mais “Neusão” que se apresenta, que ganhou fama pela saliência e audácia na faculdade de medicina, mas é “Neusinha” quem comparece. “Assim

será chamada. E tornará brando e amoroso o insuportável sofrimento. Ela é suave, pois sabe de onde vêm as revoltas, porque compreende os ciclos da existência” (OLIVEIRA, 2020, p. 54). “Neusinha”, embora em nome diminutivizada, não deixa de lado a visceralidade, a entrega, o radicalismo, a autonomia e a ousadia.

Em entrevista concedida a Adriana Salgado, Cristina Duba, Inês Lamy e Marta Resende, publicada nos Cadernos de Psicanálise, em 1990¹⁰², ela disserta sobre o lugar particular que constrói para si no cenário psicanalítico do Rio de Janeiro. Para compreender esse traço singular, quanto ao modo de vinculação e devoção à psicanálise, de relativa independência às instituições psicanalíticas, apresento alguns trechos transcritos da entrevista mencionada.

Cristina – Neuza, como você vê essa questão da formação do analista, o lugar da instituição na transmissão da Psicanálise? Nós lhe dirigimos esta pergunta porque você tem uma posição *sui generis* no cenário psicanalítico do Rio de Janeiro. Tornou-se analista sem atravessar esses campos áridos das instituições, ao mesmo tempo que faz uma assunção teórica bem definida... e participa da prática de formação de várias instituições, está lá presente.

Neuza – Privilegio, como lugar fundamental da formação do analista, a análise, sua própria análise. O lugar da informação, da sistematização do saber também faz parte da formação do analista, mas é secundário, segundo. O fundamental é uma certa relação do analista com o saber onde o privilégio é dado não ao saber consciente, ao saber das bibliotecas, mas ao saber que opera no lugar da verdade, na Outra Cena, na cena do inconsciente. E a meu ver só o discurso e a experiência analítica são capazes de tal subversão. Tenho participado desses dois lugares – quanto à minha participação no que considero o lugar secundário, faço-o de um modo fragmentário, descontínuo. [...] Nesse sentido minha participação é muito secundária e punctual. Eu me sinto responsável pelo fato de que esse punctual tem que ser feito da melhor forma que eu possa fazer. Minha presença é muito evanescente nesses espaços.

Cristina – Você considera que de alguma maneira a sua não vinculação formal institucional se sustenta pela vertente teórica?

Neuza – A vertente que sustenta isto fundamentalmente é a alegria que encontrei nesta forma de viver. Uma série de acasos me levaram a me organizar assim. Comecei a estudar psicanálise com um grupo de estudos, tendo um coordenador, e assim foi feito por um longo tempo, até o momento que senti que poderia estudar com meus pares, sem necessariamente ter um coordenador e gostei desse estilo. E como estou bem nesse estilo, gosto fundamentalmente disso, quero continuar assim, e também porque os ecos que me chegam de outros modos de se organizar não me interessam, não me fascinam, não me seduzem. No meu entender as coisas caminham bem nessa forma que encontrei, nessa forma que me foi oferecida por essa constelação de acasos. É fundamentalmente isso: uma vontade de permanecer nesse estilo. [...] O que me move é uma insistência quase teimosa, que me leva a perseguir e afirmar um modo singular de agenciamento com meus pares onde se constroem laços de trabalho – laços frouxos, elos, não cadeias. “Viver é muito perigoso”, como diz o Riobaldo de Guimarães Rosa. [...] As instituições existem, a sociedade se organiza e se reproduz através das instituições. Agora, o que eu acho é que há muitas formas de se institucionalizar. Eu acho que os grupos de estudos, que fazem parte fundamentalmente da minha trajetória, são um modo de institucionalização. Só que, como costume dizer, é um

¹⁰² SANTOS SOUZA, Neusa *et al.* “Só e bem acompanhada”, *Cadernos de Psicanálise*, 8 (11), 1990.

modo tênue de pertencimento. É uma forma tênue de ligação aos pares e que é fundada, sobretudo, no desejo de trabalhar, sem que nada exterior, no sentido de um aparato burocrático para além da vontade, do desejo das pessoas decida sua formação. E há uma característica visível que constato nos grupos: eles se fazem e se desfazem em muito pouco tempo. Isto é próprio da vida dos grupos: nascer, crescer, ficar algum tempo e morrer... E renascer de outro modo. [...]

Marta – É nesse sentido que você acha que haveria uma tendência à cristalização nessas instituições?

Neuza – Ah, sim, eu acho, eu acho... Elas não querem morrer.

Marta – Quais são os efeitos? [...] Que efeito você pensa que essa cristalização possa causar ao nível do próprio processo de transmissão da psicanálise?

Neuza – Perda de virulência, perda daquilo que a psicanálise tem de mais ousado, mais audacioso. Freud não tinha ilusões quanto a isto. Ele avaliava que era preciso institucionalizar a Psicanálise, ela tinha que permanecer, que conquistar espaços. Mas ele sabia que o preço disso seria uma certa perda de vigor. A Psicanálise poderia se tornar coisa morna, ela que tanto queimava. O preço seria uma certa perda de virulência dessa peste que era a Psicanálise nos seus primeiros momentos. [...] O que precisa ficar bem claro é que estou contando qual é o meu percurso, afirmando-o, e não sendo contra um percurso que não é o meu. Eu parto de uma posição afirmativa da vida. Eu sou a favor de alguma coisa, não contra outra.

Adriana – Sua posição é de não filiação a nenhuma instituição?

Neuza – Não, minha posição é de afirmar um estilo de trabalho que encontrei, um estilo de institucionalização que me parece conveniente. Estou muito contente com essa forma que encontrei de trabalhar. Então não sou contra isso ou aquilo, sou a favor dessa forma. [...] Para que eu possa existir como analista preciso de muitas coisas, inclusive das instituições analíticas. Elas têm um lugar, sim, mas um lugar não maior que o curso de Filosofia, que os grupos com meus pares e com os alunos, um lugar seguramente bem menor que aquele ocupado pelo “que fazer” diário: o do trabalho com os analisantes. [...] Creio que se pertencesse organicamente – como militante – a uma instituição não teria condições de escuta analítica. Ouvir analiticamente alguém que se debate com questões institucionais quando se está politicamente implicado e comprometido aí, é exigência de tal monta que não presumo estar à altura de responder. Então, acho que uma das vantagens que tenho de estar fora das instituições, na borda das instituições, é a de não estar comprometida com as alianças políticas, compromissos e fidelidades que necessariamente existem nesses espaços. E assim preservar as condições de escuta analítica.

Inês – Já que você passa por várias instituições dando seminários, o que você pode falar, não de cada instituição, mas em geral, porque eu imagino que você vai dar um seminário por uma questão de transmissão de saber, então...

Neuza – Sim, a alma é essa. Nesses lugares sou uma professora. Meus serviços foram contratados. E isso eu procuro fazer do melhor modo que eu posso. Eu observo uma coisa semelhante em relação à minha experiência anterior – fui professora universitária muito tempo – que é que existem poucos alunos que se dedicam a estudar de fato. E não encontrei exceção em termos das Sociedades Psicanalíticas. Achei os alunos todos muito parecidos. (risos) Sei que alguns de fato estudam, têm questões, tentam articular a clínica com a teoria, mas esses são a minoria da minoria. A maioria dos alunos dá a impressão de que estão ali num certo entretenimento de ouvir do professor alguma coisa pronta, alguma coisa razoavelmente mastigada, que não só facilite o estudo do texto mas que também dispense o trabalho maior com o texto. E uma coisa que vejo genericamente. Enfim, não encontrei entre os alunos de psicanálise uma diferença de qualidade em relação aos alunos da universidade.

[...] Eu penso que a Psicanálise é sobretudo um ato, ela implica uma interferência, comporta o risco de perturbar, desorganizar, questionar tudo, provocar efeitos inusitados, afetar o real da vida de cada um. Mas enfim, se você respeitar os três pressupostos fundamentais¹⁰³ – isto é, Freud na História do Movimento Psicanalítico – se você respeita esses pilares, as outras questões são questões de escola. Que têm sua importância. Sim, cada um que se esforce por dar conta, epistemologicamente, de suas teorizações. [...] A minha posição é uma posição afirmativa na vida onde não necessariamente para se afirmar como bom tem que se dizer que o outro é ruim. Eu aprendi isso com Nietzsche. Para ele, só uma moral de escravos exige uma negação para vir a se produzir uma afirmação. Só escravos é que precisam negar o mestre para vir a afirmar, de segunda mão, alguma coisa.

[...] **Cristina** – Mas tua paixão te define.

Neuza – Mas não em oposição ao outro.... Eu detesto polêmica. Cada um já parte de seu pressuposto fechado e quer convencer o outro, que também já está fechado. É uma perda de tempo horrorosa. Não me chamem para mesa redonda! (risos)

Inês – Você conseguiu uma maneira “baiana” de ser psicanalista. Você está em todas as Sociedades! Haja “jogo de cintura”...

Neuza – Não é verdade, vocês exageram. Não estou em todas as Sociedades. Meu percurso nas Sociedades tem nome, tem alguns pontos de referência... Cada vez mais eu quero uma coisa menor. Não tenho nenhuma simpatia pelos projetos faraônicos, essa ambição imperial. Quero cada vez mais essa coisa artesanal, de um por um, de meia dúzia.

[...] **Marta** – Onde você localizaria a fonte de sedução dessa não filiação?

Neuza – O que me mantém nesse caminho é que eu vejo que o trabalho com meus pares é produtivo. É um espaço no qual eu me sinto inteiramente à vontade para falar dos meus “furos”, onde não preciso fazer “jogo de cena” para aparentar com meia dúzia de amigos, não se pode mostrar-se “a nu”. Só os ingênuos e exibicionistas assim o fariam. Então nesse espaço dos meus pares – reafirmo, pares e amigos – só aí é que me encontro à vontade para falar dos meus problemas, das minhas questões, dos impasses que eu tenho na clínica, sem ter a preocupação de ser julgada, avaliada. Enfim, aí é onde encontro uma liberdade maior e que no meu caso está a serviço de uma maior produtividade, porque todo o esforço em relação a esses pares visa o trabalho, ou seja, o que nos liga é o trabalho.

Adriana – Talvez seja uma questão de você ter encontrado os seus pares e ter-se satisfeito. Você escolheu ser bem acompanhada. Fundamentalmente a escolha passa por você.

Neuza – Há um nível de responsabilidade nessa escolha que é minha, mas há uma constelação de acasos, como gosto de falar, que se ofereceu a mim e que eu só faço reafirmar.

Desta entrevista, destaco alguns pontos que salientam a inserção de Neuza, a partir do final dos anos 1980, no meio psicanalítico no Rio de Janeiro. Primeiramente, aparecem os grupos de estudo como uma alternativa à filiação institucional às escolas de psicanálise, que oferecem a construção de vínculos não cristalizantes com os pares, proporcionando mais

¹⁰³ A saber, a aceitação da sexualidade infantil, da teoria do recalque, dos fatos da resistência e da transferência (SANTOS SOUZA *et al.*, 1990, p. 47).

liberdade e autonomia para o percurso teórico traçado, a condução clínica e a escuta psicanalítica. A ênfase nos grupos de estudo, que fazem parte fundamentalmente de sua trajetória, permite um tipo de institucionalização mais conveniente, enquanto construção de laços de trabalho mais frouxos e efêmeros, sustentados pelo desejo e pela paixão que mantém viva a “virulência” e a ousadia da formação psicanalítica. Por trás dessa afirmação de um modo singular de agenciamento do trabalho psicanalítico, reside a crítica à cristalização das instituições psicanalíticas que abrigam uma gramática burocrática, um compromisso com alianças políticas e um aprisionamento de um escopo teórico hermético. Chico Leonel interpreta essa sua visão crítica como uma posição descolonial diante da teoria e da prática psicanalítica:

Não é que fosse contra, mas ela tinha uma posição de não estar dentro desse tipo de iniciativa, que nos alinhava de uma maneira muito direta com os franceses e com qualquer outra instituição. Ela tinha uma necessidade de não estar num vínculo. Não sei se ela era anti-institucional, não diria que ela era uma pessoa que combatia a instituição. Mas ela tinha uma posição muito clara de não ir nessa direção, ela achava que a gente tinha que encontrar uma solução aqui para nossa produção e de nos retificar no nosso processo de trabalho, entre nós, e não buscar essas formas de dominação que era o institucional, esse institucional mais burocratizado. **Ela não era só crítica, ela tinha uma proposta de produção, ela tinha um caminho de produção.** Eu acho que isso daí tem uma marca do Foucault, uma marca do Deleuze. Naquela época, éramos mais próximos de Foucault e Deleuze do que somos hoje. Hoje a vida foi nos levando mais para uma prática da psicanálise, ficamos mais dentro das perspectivas do Lacan... Mas eu conservo isso, esse espírito meio fora desses alinhamentos automáticos com a Europa. Ela deixou essa marca para nós. Se a gente pensasse nessa discussão hoje, que tem sobre o descolonialismo, eu acho que ela foi uma pessoa precursora. Mais do que uma precursora, era uma pessoa que tinha essa posição, uma afirmação disso que nós não tínhamos. Era isso que a gente queria, mas a gente não tinha essa compenetração que ela tinha. Que hoje aparece com mais firmeza em alguns contextos. Ela já tinha isso. Isso era inovador. E era de uma ousadia. Quer dizer, é de uma ousadia no sentido de fazer um trabalho que tenha valor, que não se autentica a partir de fora, que se autentica a partir dele mesmo. Ela não vai buscar um suporte fora, com um colonizador, não vai buscar um suporte dos franceses. Ela tinha esse sonho que foi afastar os franceses, mas colocar a igualdade de que o que tem que comandar o trabalho é a produção de cada um, e não porque você vem dessa ou daquela tradição. Em última instância, nós continuamos assim até hoje. Quem autoriza a nossa produção intelectual é a Europa, os Estados Unidos, os anglosaxões. E a interrogação que Neusa colocava de uma maneira instintiva, e o que ela nos expunha era: “Olha só, vocês fingem que tem uma produção aqui, mas não é vocês que bancam isso, não é vocês que garantem isso, uma iniciativa de vocês. É uma relação com a colônia”. E esse trabalho de vocês, de a gente se autorizar, nós não estamos fazendo. Ela tocava nessa ferida (Francisco Leonel, 2021).

Essa perspectiva é interessante, pois esbarra na crítica que ela tece em relação à posição de seus alunos na Gama Filho ser similar aos psicanalistas que acompanhavam seus cursos e seminários, cuja maioria escutava passivamente a apresentação da teoria “razoavelmente mastigada”, dispensando uma posição crítica, questionadora e que, sobretudo, articulasse a clínica com a teoria. A articulação da teoria com o fazer clínico parece ter sido a orientação

mais marcante de seu trabalho não apenas de transmissão, mas de sua produção teórica psicanalítica, balizada pela centralidade dos casos clínicos.

Em depoimento para o filme *Um grito parado no ar* (2020), de Leonardo Souza, Rosa Alba – que acompanhava um dos grupos de estudo ministrado por Neusa em sua casa em Laranjeiras – descreve que, como professora, Neusa trazia a psicanálise de maneira muito distinta dos professores da universidade e estimulava as pessoas trazerem situações clínicas para discussão. Construía uma relação não dogmática com a teoria: “Os conceitos, que eram coisas abstratas, tão inalcançáveis, com ela se tornavam realmente ferramentas de trabalho” (Rosa Alba Oliveira, 2020¹⁰⁴). O tema central não era a teoria psicanalítica, mas o fazer clínico, em que a teoria aparecia mais como um suporte de direcionamento de caminhos na clínica. Isso se evidencia no que ela mesma traz quando afirma o lugar que privilegia ao “que fazer” diário do trabalho com os analisantes. “O fundamental é uma certa relação do analista com o saber onde o privilégio é dado não ao saber consciente, ao saber das bibliotecas, mas ao saber que opera no lugar da verdade, na Outra Cena, na cena do inconsciente. E a meu ver só o discurso e a experiência analítica são capazes de tal subversão” (SANTOS SOUZA *et al.*, 1990, p. 41). Além disso, Rosa diz que, enquanto professora, ela era uma pessoa disponível e com uma escuta generosa e sensível, em um ambiente que não é simples como o da psicanálise. Apesar do rigor, trazia a importância de não descuidar da dimensão do afeto, presente em qualquer tipo de relação, inclusive na relação professora-aluna (Rosa Alba Oliveira, 2020¹⁰⁵).

Sua posição de estar “na borda” das instituições psicanalíticas permitiu que não construísse amarras e fidelidades permanentes, defendendo uma participação de pertencimento tênue nesses espaços. Semelhante relação foi construída com as organizações políticas anteriormente apresentadas, como o MNU, marcada por uma presença evanescente e convergente à sua atuação no campo da psi. Ao se referir a uma participação orgânica à instituição como um impedimento às condições de escuta analítica, ela a compara a uma atuação “militante”, aproximando a ideia de militância a uma filiação institucional (SANTOS SOUZA *et al.*, 1990, p. 46). O que acredito que traduz, neste momento, um afastamento ideológico mais posicionado a um agenciamento militante, pela qual ela assume ter se engajado (*Espelho*, 2009). Lembremos que, até início dos anos 1980, ela estava associada não apenas ao MNU, mas também à Convergência Socialista, e, ao longo desta década, vai se afastando de um ativismo

¹⁰⁴ Entrevista realizada pelo diretor de cinema Leonardo Souza, em 2020, para compor o filme documentário *Um grito parado no ar*, cedida a mim pelo próprio diretor para fins desta pesquisa.

¹⁰⁵ Entrevista realizada pelo diretor de cinema Leonardo Souza, em 2020, para compor o filme documentário *Um grito parado no ar*, cedida a mim pelo próprio diretor para fins desta pesquisa.

stricto sensu, o que possibilita esta declaração, nesta entrevista de 1990, mais distanciada de um engajamento militante (seja pelas organizações políticas, seja pelas instituições de psicanálise), que parece se confundir, para ela, com uma ausência de autonomia. “Ela buscava muita coerência. Então, qualquer militância ela estava fora. Mas ela tinha esse desejo, eu diria, de que nós nos encaminhássemos para uma produção mais autogestiva, que nós conseguíssemos inventar um dispositivo de controle da nossa produção e que estimulasse mais a partir do nosso trabalho aqui” (Francisco Leonel, 2021).

Sua afirmativa de autonomia não fazia, no entanto, com que ela abrisse mão das instituições. Neusa entendia que necessitava delas e oferecia uma atuação, ainda que pontual, em diversas instituições psicanalíticas, que orienta sua trajetória de transmissão através de seminários, apresentação de trabalhos, participação em debates e oferecendo cursos de psicanálise. Destas, sua participação mais substancial foi no Núcleo de Atendimento e Transmissão¹⁰⁶ e na Casa Verde, um hospital-dia para pacientes psicóticos, onde ela coordenou seminários clínicos, que perduram de 1990 até 2008. Os seminários que Neusa conduzia aconteciam às sextas-feiras pela manhã, reunindo dezenas de psicanalistas de diversas escolas, psiquiatras e também pessoas de outras áreas que vinham assistir às suas palestras-aulas. Ela também apresentou trabalhos e conferências em inúmeros congressos psicanalíticos, como nas jornadas do Movimento Freudiano e do Fórum do Campo Lacaniano, sempre para abordar sobre seu interesse sobre o enlace entre psicanálise e psicose. Deste investimento intelectual, resultou o livro *A psicose: um estudo lacaniano*, de 1991, que foi reeditado em 1999 com atualizações relativas ao seu avanço nos estudos das psicoses e suas questões clínicas, e muitos outros textos, como “O que pode um analista aprender com os pacientes psicóticos?”, publicado na revista *Stylus* do Fórum do Campo Lacaniano (2003). No final da década de 1990, Neusa foi a Paris, onde frequentou seminários de psicanálise, dentre os quais, alguns ministrados por Serge Cottet, Jacques Alain Miller e por professores da Université Paris 8.

O trânsito entre muitas escolas de psicanálise é um aspecto que baliza a singularidade de sua inserção no cenário psicanalítico, o que se apresenta na fala de Inês Lamy como uma expertise de “jogo de cintura”, ou uma maneira “baiana” de fazer psicanálise – o que não deixa

¹⁰⁶ Antigo Núcleo de Atendimento Terapêutico, que funcionava, sob o comando de Jurandir Freire Costa, como clínica social de psicanálise, o NAT tornou a se chamar, em 1985, de Núcleo de Atendimento e Transmissão, quando os lacanianos passaram a reger a instituição. A mudança do significado do “T”, de “terapêutico” para “transmissão”, traz a importante marca do ensino de Lacan que passou a reger o NAT. Neusa já entrou nesse novo contexto (Luciano Elia, 2023).

de ser uma concepção racializada, se pensarmos na conotação que os sentidos do significante “cintura” (ou rebolado) têm para o imaginário sobre a baianidade.

Tem o núcleo lá da Escola [Brasileira de Psicanálise] de pessoas que eram muito próximas a ela, que sempre confiaram muito nela, tomaram muito a Neusa como uma mestra, digamos assim, como uma grande psicanalista que transmitia a psicanálise. Mas ela não era exatamente muito adotada pela Escola de um modo geral, porque a Escola era muito milleriana, não aceita autores que não seguem a direção da orientação lacaniana que é do Miller. Embora ela tenha sido muito respeitada por muitos núcleos ali da Escola. Eu tenho pra mim, que ela nunca encontrou muito no espaço das instituições psicanalíticas, exatamente por conta dessa posição da branquitude psicanalítica, que eu acho que sempre foi muito fechada. Sempre teve toda uma dimensão de poder, que eu acho que estava muito ligada a essa coisa eurocêntrica. Embora ela fosse completamente lacaniana – esse legado que vem da Europa, né? –, ela sempre leu muitos autores brasileiros, principalmente da literatura brasileira, e sempre teve muito essa interlocução com a política. Então, tinha alguma coisa, eu acho, que ela não topava (Mariana Mollica, 2021).

Sobre a justificativa para essa relação dúbia e independente que ela construía com as instituições, alguns de seus amigos psicanalistas afirmam uma outra impressão: “A instituição era ela. Pode usar essa frase assim com muita precisão e clareza. Ela tinha os pontos de vista dela, ela tinha as formulações dela. Ela tinha o desenvolvimento do que ela elaborou” (Isidoro Americano Brasil, 2023). Algo semelhante do que afirmou Ana Beatriz Freire no trabalho de William Penna: “ela não queria instituição porque ela ERA a instituição [...]. Ela era uma instituição. Se fazia uma corte em volta dela” (PENNA, 2019, p. 68). De todo modo, não podemos deixar de lado a dimensão racial que se apresenta (e se ausenta na maioria dessas interpretações) que não deixa de atravessar a sua inserção e posição enquanto psicanalista lacaniana respeitada e conhecida no Rio de Janeiro.

O primeiro aspecto reside no fato de ela ser uma das únicas psicanalistas atuantes que era negra. “Já era difícil você ver uma pessoa negra querer se meter a ser analista, era muito difícil, você tinha duas ou três pessoas no máximo. E eu acho, inclusive, que ela foi uma pessoa que estimulou muitas pessoas mais jovens que viam nela um exemplo para ser seguido” (Benilton Bezerra, 2023). Esta dimensão fica evidente no depoimento de Rosa Alba, na entrevista para *Um grito parado no ar* (2020), quando afirma:

Foi um encontro definidor da profissional que eu iria me tornar. [...] Não é indiferente que isso seja trazido à cena por uma mulher negra, por uma mulher negra baiana, e a minha presença nesse grupo, uma mulher negra baiana também, né, baianoca. E tendo sido levada por uma africana, que é Helena Veloso, que foi essa amiga que me apresentou ao grupo da Neusa. [...] Mas eu penso muito sinceramente, hoje em dia, que aquela leitura da psicanálise, aquele modo de trabalhar, de ouvir aquelas pessoas tão diferentes, que são as pessoas ditas psicóticas, foi facilitado por ser uma mulher com essa trajetória, atravessada pelo racismo, atravessada por uma maneira de ver o

outro como diferente. Tanto que a leitura dela faz essa divisão: que o diferente não pode ser reduzido ao déficit, ao que tem menos, ao negativo de um padrão de normalidade. Então eu acho que o fato de ela ser uma mulher negra, e as voltas com essa questão – porque a dissertação dela deu nesse livro, *Tornar-se negro* – tem a ver com esse modo de pensar o trabalho com pessoas que são a encarnação do diferente. Que isso não seja desvalorizado. [...] O que dos textos, o que da experiência clínica a gente pode pensar pra justamente não reduzir aquelas pessoas a um déficit, se distanciando muito da psiquiatria clássica, que ela era de formação psiquiátrica (Rosa Alba Oliveira, 2020¹⁰⁷).

Ao mesmo tempo em que sua posição, enquanto psicanalista negra, agrega uma representatividade, que propicia caminhos de espelhamento e identificação para psicanalistas negras em formação, é algo que Neusa também procura escapar enquanto enquadramento de outridade, de diferenciação, que impede o reconhecimento de seu lugar enquanto “universal” na produção e clínica psicanalítica:

Eu acho que ela tava ali numa posição muito única. Isso tem coisas boas e ruins. Uma pessoa negra que atinge um certo lugar de reconhecimento, até de reconhecimento público, num país como o Brasil, não é nada simples. Como lidar com isso? Que o reconhecimento vem acompanhado de várias outras coisas. O meio psicanalítico é um meio extremamente elitista. De uns tempos pra cá se aproximou do serviço público... Mas pessoas negras naquele meio... Eu me lembro uma época de uns franceses – porque ela era super cotada no circuito psicanalítico dos franceses [...] – eles vieram e queriam fazer uma entrevista com ela no Brasil: “Você, como psicanalista negra...”. Ela não deu a entrevista, porque ela achou um absurdo isso da “poeta negra”, da “psicanalista negra”. Então tem um espaço aí do reconhecimento e de desvalorização. Essa questão que se coloca pra toda mulher negra, ainda mais quando ganha um certo lugar de evidência. Pro homem negro também, mas pra mulher negra com um ônus além, que é a questão de gênero. [...] Atualmente ainda nas instituições de psicanálise tem pouquíssimos negros, no Instituto de Psiquiatria [IPUB]. [...] São realidades que certamente fizeram parte da vida dela (Rosa Alba Oliveira, 2020¹⁰⁸).

Aqui, palavras antagônicas como “reconhecimento” e “desvalorização” andam juntas ao traduzir a experiência de uma mulher negra que se destacou, cavando seu lugar de evidência profissionalmente. Pensando neste aspecto, podemos trazer a experiência bastante similar da psicanalista Isildinha Baptista Nogueira:

A gente não é reconhecido no nosso lugar todo tempo. Somos reconhecidos no nosso lugar em pequenos grupos. Eu posso dar um exemplo pra você. Ano passado, eu mudei de consultório, fui pra um prédio mais elegante. Eu e minhas sócias, fomos pra um prédio mais elegante, mais confortável, e, às sextas-feiras, eu costumo usar branco. Quando eu subi no elevador, entrou uma senhora no elevador e me perguntou: “Será que você teria uma babá pra me indicar?”. Então, nesse momento, a minha identidade

¹⁰⁷ Entrevista realizada pelo diretor de cinema Leonardo Souza, em 2020, para compor o filme documentário *Um grito parado no ar*, cedida a mim pelo próprio diretor para fins desta pesquisa.

¹⁰⁸ Entrevista realizada pelo diretor de cinema Leonardo Souza, em 2020, para compor o filme documentário *Um grito parado no ar*, cedida a mim pelo próprio diretor para fins desta pesquisa.

se desfez. Eu não sou a professora doutora e nem a psicanalista, né? Eu era uma babá. Aos olhos dela, eu era uma babá, não era uma psicanalista. Se a gente é sujeito no olhar do outro, o negro não tem essa possibilidade. O olhar do outro é dentro de grupos relativos e o negro não consegue fazer um “nós” em qualquer lugar que ele vá. Se ele tá no museu, no teatro, no cinema, não importa onde, ele não consegue fazer um “nós”, porque ele é sempre ave rara em qualquer situação. Quando eu entro na sociedade de psicanálise, eu não tenho um “nós”, eu tenho um “eu”. Todos os outros psicanalistas são brancos. [...] Ao longo da minha carreira ou da minha vida, eu fui encontrando modos de me relacionar. Acho que nos encontramos eu e a Sociedade [Brasileira de Psicanálise] de São Paulo. Começou primeiro com um texto que eu publiquei na revista deles, o texto se chamou “Um Olhar Selvagem”. Depois, eu fui convidada pra fazer uma fala num simpósio bienal deles em 2018. E aí a gente se encontrou outras vezes. Foi muito interessante fazer estudo de caso juntos... Mas, nesses momentos, eu ainda sou a única negra a circular dentro da Sociedade. Como eu não tenho uma filiação com nenhuma das escolas... Eu, agora, até tenho, mas de um outro lugar, eu vou circulando pela Sociedade, pelo CEP [Centro de Estudos Psicanalíticos], por todas as escolas de psicanálise. Eu sou essa figura que circula, no Rio, em São Paulo. No Rio de Janeiro, o Círculo Psicanalítico, Escola Brasileira de Psicanálise, Sociedade de Psicanálise... Eu vou circulando pelas escolas, vou debatendo, vou falando... Na Sociedade aqui, nós fizemos um trabalho muito interessante no ano passado, que durou seis meses. As pessoas até me perguntam: “Mas, por que você vai?”, há um certo “A Sociedade foi racista durante tanto tempo...”. Eu acho que não é a Sociedade em si, mas os psicanalistas, né? Quem faz a psicanálise? São os psicanalistas. A psicanálise, muito pelo contrário, enquanto teoria, enquanto instrumento teórico, ela não tem esse poder da discriminação, mas os psicanalistas têm. E como a psicanálise foi sempre algo não popular... Eu entendo que o racismo, ele só acontece via as pessoas. O Freud não construiu uma teoria racista. A gente pode dizer que a teoria dele foi uma teoria usada de maneira classista, né? (Isildinha Baptista Nogueira, 2023).

Assim, embora sejam evidentes a compenetração veemente e a posição vigorosa de Neusa diante da avessidade pelas instituições e afirmação de um fazer independente, cabe, em comparação à experiência de Isildinha, uma interrogação se o atravessamento racial também não contribui para um pertencimento tênue às sociedades psicanalíticas, que propicia um caminho de maior circulação pelas diversas escolas e de participação mais marginal. Ainda que Neusa afirme que “estar à margem” não seja sinônimo de “exclusão” – “estou fora com alguma conexão com dentro” (SANTOS SOUZA *et al.*, 1990, p. 43) –, me parece precipitado não considerar o marcador racial de Neusa (e Isildinha) como aquele que constrói barreiras para um pertencimento integral, devido ao racismo institucional das escolas, reproduzido pelos psicanalistas, como sinaliza Isildinha. É possível que Neusa tenha esbarrado em atravessamentos que construíram um não pertencer a essas instituições, fundamentalmente “embranquecidas” e orientadas por teorias “brancas”, pelo advento de sua cor e pelo regime de branquitude do próprio campo que sustenta essas sociedades. É interessante observar o que um de seus amigos psicanalistas, sendo um homem branco, tem a dizer sobre esta perspectiva:

Ela tinha uma posição em ser muito radical em relação ao que o sujeito produz. No sentido de o que tem que prevalecer é o que o sujeito faz, o que ele produz. É aquilo

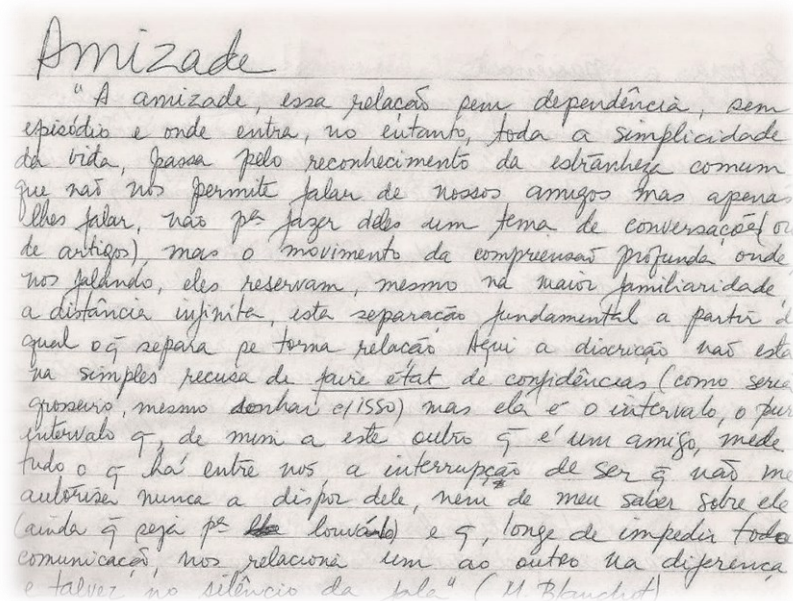
que ele dá provas, não se ele é preto, verde, rico, pobre. Às vezes chegava a ser ingênuo. E ela provava isso até certo ponto, porque ela era uma negra. Ela era uma mulher e uma negra. Uma mulher que, do ponto de vista dos critérios da classe média, ascendeu socialmente. Tinha uma clínica enorme e era uma intelectual reconhecida, estudiosa pra cacete. E com isso ela dizia: “Bom, eu sou isso porque eu trabalhei para isso, não nasci em berço de ouro, trabalhei pra isso, ralei pra caramba. Não fiz nenhuma concessão aos meus amigos. Não teve nenhuma corrupção. Fui conquistando isso porque fui obtendo um reconhecimento autêntico deles no trabalho. É por isso que eu sou, que eu tenho esse lugar”. Ela tinha muito claro para ela isso. Há algo nessa posição dela, que é, sem dúvida nenhuma, algo um pouco reativo, e que não pôde, pelo desfecho que ela teve, levar em conta ou problematizar alguns aspectos importantes. Eu acho isso. Mas ela se encontrava com isso de uma maneira amarga, pelo menos, em uma situação, ela falou disso, deixou escapar para mim o afeto, de uma maneira amarga. Mas eu percebi que ela logo em seguida se posicionou em relação a isso: “Ai, tô me fazendo de vítima, tô me arrumando uma desculpa, tô arrumando um alibi para um fracasso que foi meu”. Estava na cara, estava evidente que alguma coisa ali não tinha ido adiante porque o sujeito em questão não podia fazer face seja a questão negra, seja a questão dela ser mulher. [...] E tinha essa marca porque ela tocava nesse ponto, porque, no Brasil, você tem essa coisa... Você vê sua mãe também. Nós, intelectuais brancos que somos legais, generosos. Mas nós temos uma origem, que está na ordem... A Neusa não, era uma pessoa que tinha vindo de baixo. Mesmo. E não estava fazendo um discurso de vítima. Mas trazia essa marca para nós, de quem estava vindo de outro lugar. E a gente ficava meio embaraçado, assim. “Pô, onde a gente coloca essa nega?” Quer dizer, que vão fingir que isso não existia e ela sabia disso. Ela sabia que tinha uma certa... Ela tinha muitas relações de amizade com pessoas brancas, eram relações autênticas, mesmo, isso existia. Mas essa atmosfera que você está observando também acontecia. Que é a nossa maneira de lidar com situações difíceis e conflituosas, que é fingir que elas não existem, passar pano quente, evitar o conflito, não colocar na mesa a discussão ou não problematizar. Isso tudo ficava surdo (Francisco Leonel, 2021).

Uma questão que ficava surda aos ouvidos dos psicanalistas... Logo eles, que têm como condição *sine qua non* do trabalho analítico a escuta. No entanto, nós brancos detemos o privilégio de poder não escutar as tensões raciais, nos protegendo da angústia e do embaraço de se encontrar com o mundo subjetivo das pessoas negras (KILOMBA, 2019). E temos os olhos treinados a não enxergar ou perceber “os olhares que dissecam” (FANON, 2008) que são constantemente dirigidos ao Outro – aquele que não passa despercebido no mundo social. Assim, mantendo-nos no véu da denegação (GONZALEZ, 2020), conseguimos organizar a nossa consciência para se defender dessa voz que aponta a contradição e escancara o racismo como algo íntimo de nós.

Os afetos no interior de relações interracialis, sejam familiares, de amizade ou conjugais, não se apresentam necessariamente como um veículo catalisador de desconstrução do racismo introjetado nos sujeitos brancos (SCHUCMAN, 2018). Construir relações de amizade e amor com pessoas negras não tem o poder de esvanecer o racismo que constitui a subjetividade de pessoas brancas, pois o mecanismo inconsciente de negação da negritude do outro colabora para que as determinações que a racialização mobiliza não sejam problematizadas. “Mesmo no convívio diário com a diferença, portanto, é possível negar a alteridade e isso nos parece uma forma de

construção subjetiva bastante complexa, paradoxal e povoada por armadilhas de toda sorte, empíricas, sociológicas e psicológicas” (SCHUCMAN, 2018, p. 61-62). Porém, a fim de evitar a armadilha da generalização, sob o risco da chave de interpretação recair sempre na “raça”, devo reafirmar que estas relações de amizade, construídas entre uma pessoa negra e branca, não deixam de ser relações autênticas, que mobilizam afeto, amor e confiança. É inegável que Neusa era uma pessoa cercada de amigos. Segundo João Calafate, seu amigo e arquiteto, ela afirmava que tinha ao menos 100 amigos íntimos. A amizade era para ela um pilar ímpar em sua vida. Ela valorizava enormemente seus amigos, talvez as relações que mais estimava (não à toa, foram os amigos os destinatários do pedido de desculpas na carta de suicídio...). Para nos aproximarmos do significado que tinha para ela a amizade, apresento o recorte de um texto que ela mesma transcreveu de Maurice Blanchot em seu caderno pessoal:

Figura 30 – “Pensamentos”, caderno pessoal de Neusa, p. 19.



Fonte: Acervo pessoal.

Assim, deixemos seus amigos falarem, e que suas narrativas, reconstruídas aqui, revelem um retrato de “Neusinha”.

Rio de Janeiro, décadas de 1990 e 2000.

[Para a construção desta narrativa escrita, foram utilizados relatos, que resultaram de transcrições de entrevistas, de trocas de mensagens e telefonemas, e da recomposição de anotações etnográficas, obtidos entre 2021 e 2023, dos seguintes interlocutores de pesquisa: Benilton Bezerra, Carmem Tourinho, Carole Chueke, Edson Saggese, Ernani Chaves, Fátima Almeida, Francisco Leonel, Gina Ferreira, Gloria Maron, Inês Catão, Isabel Lins, Isidoro Americano do Brasil, Janete Cohen, João Calafate, José Carlos Souza Lima, José Hodara, Luciano Elia, Lula Wanderley, Maria Cecília Araújo, Maria Celia Carvalho, Maria das Graças Magalhães, Maria Silvia Hanna, Mauro Rabacov, Numa Ciro, Otavio Serpa, Paula Borsoi, Paulo Ritter, Paulo Vidal, Sílvia Ramos, Suzana Pastori e Virgínia Figueiredo]

Neusinha, como pessoa, era singular. Ela tinha uma vocação para a alegria. Uma vocação que não é muito comum no meio “psi”. As pessoas “psis” têm uma inclinação para o pensamento, pelo menos, para um semblante de pensamento, uma visão ponderada, muito cognitivamente embasada. Neusa tinha isso também, porque ela era uma pessoa de uma inteligência acima da média, mas ela construía, ao mesmo tempo, uma ligação visceral com as ideias e com as atividades que fazia. Ela tinha essa peculiaridade. Fazia um trabalho que se envolvia por inteira. E, sobretudo, sabia reunir as pessoas em torno de um grupo de estudos, de um livro, de um projeto. Era admirada pelo seu trabalho, quanto pela forma de se relacionar e de se expressar. Uma pessoa vibrante com a vida, festiva e muito brincalhona. Ao mesmo tempo, a alegria não se confrontava com sua seriedade. Tinha um rigor intelectual enorme. Mas também uma espontaneidade e uma vontade de dizer as coisas que não se dizia. Discutia com muita veemência os seus pontos de vista, exibindo o seu jeito de lutar pelas posições que cabia a ela. Uma posição interna que mantinha com relação à própria prática. Sua prática era quase da ordem do sagrado, tamanha a sua devoção. Tinha uma crença em seu trabalho, como tinha pelos orixás. E era a pessoa com a gargalhada mais irresistível. Tinha uma risada genuinamente sua, que se tornou sua marca registrada, deixando deliciosas lembranças. Tinha também um humor que contagiava a todos, falando sobre qualquer assunto: psicanálise, literatura, poesia, música, e dos filmes que gostava. Ela organizava muitos almoços e jantares em sua casa, em que chamava cada vez um grupo de amigos diferentes, dos mais chegados aos não tanto, e servia uma mesa farta de quitutes baianos e pratos de frutos de mar. Ninguém fazia uma farofa de dendê como Neusinha! Era divina, sempre muito elogiada (Benilton

Bezerra, Suzana Pastori, José Carlos Lima, Isidoro Americano, Lidia Chaib, Isabel Lins, João Calafate, Mauro Rabacov).

Neusinha foi alguém que criou uma vida linda para si. Uma pessoa muito delicada, que gostava de coisas bacanas, distintas e autênticas. Frequentava restaurantes hiper sofisticados, mas também curti experimentar de tudo. Era muito curiosa, estava sempre pronta para uma proposta, para o que surgia de novo: “Qual filme, qual peça, qual exposição, onde é que a gente vai hoje?”. Era superatenta, ligada na vida. Participava de um grupo de degustação e estudo de vinhos, ministrado por seu amigo José Hodara, em que se aprendia sobre as uvas e suas origens, a saber escolher um bom vinho e o jeito correto de saborear aquela iguaria. O apreço pelos vinhos foi algo que ela foi cultivando até o fim da vida. Também era apreciadora e colecionadora de obras de arte. Tinha vários amigos das artes, como Numa Ciro, Nara Leão, Matheus Aleluia, Júlio Bressane e Augusto Boal. Jorge Mendonça, o grande futebolista negro brasileiro, também foi um dos seus amigos de vida (Lidia Chaib, Isabel Lins, Maria das Graças Mendonça).

Viajava bastante mundo a fora, e falava muito bem o idioma francês. Gostava de conhecer a cena cultural, mas também o cotidiano das cidades que visitava. Depois de visitar o Senegal, sua primeira viagem ao exterior foi para Nova York. Foi com sua amiga Isabel Lins. Visitaram vários museus e andaram bastante pelas ruas da cidade. Teve um dia, que Neusa quis sair sozinha: “Eu vou me embrear por aí, descobrir algumas coisas que eu estou querendo”. “Vai, Neusinha, a gente te espera no hotel”, disse Bel. E ela voltou felicíssima do passeio, porque tinha conhecido o Harlem, um bairro de imigrantes e afroamericanos, chegando carregada de souvenirs e tecidos africanos. Outra vez, foram para Buenos Aires. Neusinha adorava o bairro de San Telmo, onde havia as feiras de antiguidades e um casal que dançava um tango na praça central. Ela, que era admiradora de objetos únicos e irreplicáveis, comprou algumas tacinhas de cristal para sua casa. Dessa vez, Isabel e Neusa compartilharam o quarto do hotel, e de noite, ela avisou à amiga: “Belzinha, você vai me desculpar, mas eu vou fumar meu cigarrinho”. A amiga, surpresa: “Mas, Neusa, você fuma? Nunca te vi fumar!”. “Antes de dormir, eu preciso fumar um cigarro”. Aquilo parecia que servia de sonífero e embalo para ela, pois pouco tempo depois ela adormecia (Isabel Lins).

Figuras 31, 32, 33 e 34 –Neusinha em viagens com suas amigas



Fonte: Acervo pessoal.

A Neusa tinha uma ligação fortíssima com os psicóticos, ela apostava no sujeito psicótico. Mesmo que a psicose fosse um quadro que em geral invalidava o sujeito, ela ainda assim insistia: “É um sujeito, a gente tem que apostar neles como sujeito, a gente tem que dar a eles toda a abertura para que se coloquem como um sujeito”. Ela tinha uma posição muito firme nesse sentido. Às vezes, até contra o próprio pertencimento dela ao lacanismo, que sempre acentuou a dimensão objetal do psicótico. Ela fazia com muita insistência objeção a isso, embora permanecesse fiel a Lacan. Neusa foi de uma generosidade ímpar na transmissão relativa à psicanálise. O que ela podia transmitir do que ela sabia, ela não hesitava. Os seminários que deu durante mais de dez anos na Casa Verde eram frequentadíssimos. Ia muita gente interessada em escutá-la, para poder se beneficiar de todo aquele ensinamento que ela trazia de uma maneira muito límpida e direta. Ela sempre se preparava muito para suas palestras, e era bem-organizada e metódica. A sua produção também tinha uma pregnância. A feitura do livro “A ciência e a verdade”, que ela escreveu com seus amigos, Chico Leonel e Ana Beatriz Freire, foi um exemplo da perspectiva de trabalho que ela sustentava. Eram três

colegas de psicanálise e amigos, fazendo juntos um estudo profundo de Lacan, lendo, traduzindo, discutindo... A palavra ia circulando e eles tomando posição uns em relação aos outros, comentando o que o colega dizia, se deixando atravessar pela opinião do outro, levando ideais para o trabalho. Havia muitas diferenças entre eles, mas essas diferenças vinham para somar. Os três se encontravam várias vezes por semana, às vezes até no final de semana, porque queriam estar juntos trabalhando em torno desse projeto. Eram interessados em construir uma produção em que estivesse claro um esforço de contribuição de uma leitura própria. Não queriam chegar repetindo o que Lacan havia dito, ou o que um tal comentador já havia escrito. Desejavam fazer um trabalho de verdade em cima do que haviam lido, trazendo as suas posições. Posições que eram discutidas, rebatidas, cotejadas com texto, entre eles. Era uma dinâmica até bem rigorosa, mas que eles adoravam e sentiam muito prazer em realizar. Havia uma doação de cada um `aquele trabalho. E foi assim que aquele livro foi feito, concretizando a dinâmica de um trabalho coletivo. Era algo que Neusa valorizava muito, ela estimava esse laço horizontal. Este foi um projeto que conseguiu potencializar sua fantasia e desejo de um trabalho que se organiza nessas bases de autogestão (Isabel Lins, Isidoro Americano, Carole Chueke, Francisco Leonel).

Figura 35 – Lançamento do livro *A ciência e a verdade*, de autoria de Neusa Santos Souza, Ana Beatriz Freire e Francisco Leonel, 1996.



Fonte: Acervo pessoal.

Figuras 36 e 37 – Lançamento do livro *O objeto da angústia*, 2005.



Fonte: Acervo pessoal.

Um traço de Neusinha que todos comentavam era a sua elegância. Não era só a elegância física, mas a elegância nos gestos, no endereçamento aos outros. E uma coisa que os amigos admiravam era o seu bom gosto para se vestir. Ela sabia combinar, se inteirava ao que estava na moda, e, ao mesmo tempo, tinha um estilo único. Usava muitos vestidos e amava colares dos mais diversos e coloridos. Era muito cuidadosa com sua aparência. Até para ir ao mercado ou à padaria estava sempre arrumada e bem-vestida. Mas não era uma pessoa preconceituosa ou que tinha um comportamento classista. Abraçava todo mundo, e era muito afetuosa. Usava a expressão: “Gente que se acha mais igual do que os outros” para se referir a algumas pessoas que eram presunçosas. Não havia uma pessoa tão organizada como ela. Tinha lista pra tudo. Era regrada e rigorosa consigo mesma. Alguns a achavam um pouco obsessiva. Ao mesmo tempo, era autêntica, porque ela acreditava no que fazia e na forma em que fazia, assim mostrava quais eram os seus princípios. Era o jeito dela: um radicalismo em relação a tudo. Mas tinha também uma dureza. Pra chegar onde chegou, ela teve que ser firme e ter muita disciplina. Mas era uma pessoa extremamente carinhosa e generosa. As crianças a adoravam. Não à toa, teve vários afilhados, pelos quais se doava como madrinha (Lidia Chaib, Isidoro Americano, Carole Chueke, Mauro Rabacov, Gina Ferreira, Isabel Lins, João Calafate).

Figuras 38, 39, 40 e 41 – Neusa com seus afilhados.



Fonte: Acervo pessoal.

Neusinha era uma pessoa que ia a todas as festas. Adorava se reunir entre amigos e sair para dançar. Neusa amava a dança. Ela levava o que havia aprendido nas aulas de dança afro que fazia em Copacabana com a bailarina Isaura Assis. Nas suas aulas, que aconteciam três vezes na semana, às sete da manhã, Neusa não faltava e era sempre pontual. Era um momento de distensão, em que ela se jogava, que não tinha uma regressão, rigidez ou limitação do corpo. Os benefícios de soltar a pele, que é uma característica da dança afro. Que não é uma dança vitoriana, de coluna ríspida. Não, a dança afro é esse movimento ondulado, de intenção mais livre. É um movimento negro. O cultivo pela marca da negritude aparecia, na vida de Neusinha, nos detalhes. Nos movimentos, no cabelo, na música e nas crenças. Ela era uma pessoa que se apegava às suas crenças (Isidoro Americano, Isaura Assis, Carlos Negreiros, Gina Ferreira).

Figuras 42 e 43 – Neusa na festa de seu aniversário de 56 anos, no Symposium Bistrô, em Laranjeiras (RJ), 2007.



Fonte: Acervo pessoal.

Quando foi procurar um apartamento novo para comprar em Laranjeiras, um bairro que ela adorava, cismou para João, seu arquiteto, que tinha que ser na rua General Glicério, num andar bem alto e com luz do sol da manhã. O outro apartamento era pequeno, de fundos e escuro, e ela sentiu que queria um lugar amplo e iluminado. E adquiriu o apartamento dos sonhos, onde morou nos últimos dois anos de sua vida. Para João, ela listava algumas exigências que desejava para a reforma do apartamento. Primeiro, que o seu consultório tinha que ter uma proporção exatamente igual ao do que ela tinha no outro apartamento. É incrível, mas eles conseguiram reproduzir um cômodo precisamente igual ao que ela tinha antes: a maneira de colocar a mesa, a disposição do divã, os livros na estante, tudo metricamente copiado do consultório original. Outra grande exigência é que ela tinha que ter um lugar especial, em seu quarto, para pendurar os seus vários colares. Depois, que ela gostaria de uma mesa de jantar bem grande, para acomodar seus muitos amigos, que recebia nos jantares que dava em sua casa. Por fim, o restante da casa tinha que ser todo moderno e clean. Ela se desfez dos móveis antigos e comprou tudo novo em uma única loja de móveis assinados. Os objetos de decoração e suas coleções de miudezas e antiguidades, guardados ao longo de uma vida inteira, ela distribuiu entre os seus amigos, e comprou uma série de coisas novas, esculturas e quadros de artistas conhecidos, para enfeitar o novo apartamento. Ela queria mesmo mudar de vida, de estilo e de ares. Queria renovar, transformar tudo na casa dela, menos o ambiente de trabalho que tinha que continuar exatamente o mesmo. Neusa comemorou muito quando se mudou para seu novo apartamento, cuja obra foi concluída no dia da mulher, 8 de março, alguns dias antes de seu aniversário de 55 anos (João Calafate).

Ao contrário dos amigos da Bahia, seus amigos do Rio de Janeiro, por mim entrevistados, facilmente identificaram situações de racismo que Neusa vivenciou aqui, observadas pelos próprios amigos ou em casos relatados por ela. Alguns exemplos, são os destratos e constrangimentos que ela sofria em lugares elitizados, como em restaurantes e lojas caras, ou as “confusões” de pessoas que a identificavam como babá, empregada doméstica ou alguma funcionária que estaria ali para servir. São os casos em que ela foi conduzida ao elevador de serviço, em que foi questionada onde se encontrava a “Dra Neusa” quando abria a porta de seu apartamento para um paciente novo, ou quando era tratada como a babá de seus afilhados. Talvez, o caso emblemático seja o relatado por João Calafate, que ela própria resgatou na entrevista ao *Espelho* em 2008:

Então, foi um processo muito interessante esse da obra [de seu apartamento] também para entender como que o racismo é tão forte aqui. Porque teve cenas com ela, assim, muito fortes. Primeiro, que um vizinho de baixo, que era músico, a gente avisou que ia fazer a obra aí ele: “Ah tudo bem pode fazer”. Quando ele conheceu a Neusa, a partir dali ele começou a ficar doido, ele começou a não querer deixar fazer nada, começou a perseguir a gente na obra. E aí, eu não entendi por que, mas o meu mestre de obras chegou e falou: “João, cai na real, depois que esse vizinho viu que ela era uma negona bacana, começou a implicar”. O cara tem maior preconceito, pode ser músico, pode ser de esquerda, ficou com inveja e por racismo, né? Como é que uma negra pode ter aquele apartamento? E é verdade, quando a gente ia lá nas lojas ver as coisas, você sacava que tinha algo diferente naquela situação, a pessoa perguntando, quem é essa pessoa? Quer dizer, é negra né. E ela toda elegante. Eu sempre falava assim: “Neusa, é complicado, porque eu vivo esculhambado e você anda muito arrumada”. Ela falava: “Não, João, você não tá entendendo, se eu ando desarrumada, aí que eu viro empregada doméstica e vão me perseguir, porque o tempo todo é isso, eu tenho que andar sempre arrumadona”. Na época que a gente foi a Buenos Aires, ela comentava que ela sentiu muito racismo lá, e existe mesmo... Uma situação muito forte ela me relatou, quando ela comprou o primeiro quadro da vida dela, que era aquele quadro todo branco, não me lembro o nome da artista, quando ela comprou aquele quadro, foi em São Paulo, ela chegou numa galeria, ninguém deu bola para ela, aí quando ela perguntou quanto era o quadro, era vinte mil dólares... Aí o pessoal falou assim: “Não, isso não é para você não, esse quadro custa 20.000 dólares”. E foi assim que falaram para ela, literalmente isso. Quando ela voltou para o Rio, ela comprou 20.000 dólares, botou dentro da mala e comprou o quadro. Ela gostou muito do quadro, mas o gesto era mais forte. Talvez, ela nem comprasse aquele quadro, achasse caro, \$20000, se fosse bem tratada... Mas ela é tihosa, foi lá e fez isso (João Calafate, 2021).

O racismo cotidiano fica mais facilmente identificado em casos explícitos de discriminação. Beatriz Nascimento destrincha, no entanto, os mecanismos menos óbvios e sutis do racismo brasileiro, que emerge nas relações interpessoais, na vida profissional e no meio acadêmico (2006). São essas dimensões do racismo velado vivido por Neusa que não são

percebidos entre seus amigos brancos, que em sua maioria consideram que, devido ao lugar de reconhecimento que ela alcançou no meio psicanalítico, adquirindo respeito entre os pares, ela não poderia ter sofrido nenhum tipo de distinção de tratamento pautada pela raça. No entanto, muitos detalhes e miudezas do cotidiano que informam sobre “raça” não são perceptíveis sem letramento, a exemplo do fato de Neusa andar sempre elegante e arrumada não tenha imediatamente parecido algo relacionado à cor e sua hipervisibilidade (PIZA, 2002). A ausência de menção do marcador racial de Neusa e seus atravessamentos foi recorrente nas entrevistas, que muitas vezes só aparecia se eu perguntasse diretamente sobre o assunto. Um esquivamento consciente ou inconsciente de algo sinaliza muitas vezes um nó que não quer ou não pode ser elaborado (BRAGA, 2015). Por outro lado, algumas pessoas trouxeram explicitamente a questão racial nas entrevistas, mas, às vezes, também para ambigualmente negá-la ou para reduzi-la a algo pouco importante. Nesses entremeios, apareceu a perspectiva de que Neusa, ela própria, já havia superado ou sublevado esta questão, seja a nível teórico e político, seja a nível pessoal e subjetivo. E há também outras percepções mais refinadas, que reconhecem que ela nunca deixou de enunciar sua marca de negritude, seja a partir de seu posicionamento diante das suas raízes africanas e baianas, valorizando suas expressões nas artes, na estética, e na culinária, seja através de seu corpo, presença e postura; no entanto, sem evocar um discurso antirracista proclamado.

Sobre a questão do racismo, a questão negra, eu acho que alguma coisa se completou com a realização da tese dela, do livro, do *Tornar-se negro*. E que teve a seguinte consequência, a Neusa incorporava totalmente todas as marcas do pertencimento dela sem nenhum tipo de constrangimento. A casa dela era cheia de objetos, de quadros, que evocavam esse pertencimento. Sempre que ela dava alguma comemoração, fazia algum jantar, sempre era uma comida que evocava, assinalava esse pertencimento dela. Ela não tinha nenhum tipo de embaraço com isso, nenhum tipo... E nós, os amigos, gostávamos muito disso, nos sentimos muito à vontade com isso. Agora, do ponto de vista do que seria uma militância, ela passou a ter uma posição mais complexa, ela não problematizava mais a questão do racismo, ela não tinha essa atitude, ela abandonou, ela não tinha mais essa perspectiva. E ela não se situava assim. E porque ela achava que a imprensa, ela queria indicar com isso que esse tipo de discussão, tal como se colocava naquele momento lá na época dela, era uma espécie de álibi, era uma espécie de vitimização. A Neusa tinha um horror a estar situada como vítima. O que não quer dizer que ela tenha abandonado a causa dela a esse respeito, eu acho que ela agia mais na direção de uma afirmação geral de incorporar todos esses signos do pertencimento dela entre os amigos e fazer uso deles e cultivar esses valores. Ela afirmava, ela tinha uma dinâmica de vida afirmativa, buscava ter isso do que propriamente fazer uma discussão. Ela sempre que a conversa caminhava para essa vertente, ela se posicionava mais ou menos da forma como aparece lá naquela entrevista (Francisco Leonel, 2021).

A entrevista que Francisco Leonel se refere é a que Neusa concede a Lázaro Ramos e Sandra Almada durante um dos episódios do programa *Espelho*, transmitido em 2009 no Canal

Brasil – que discutiremos mais dedicadamente no capítulo 4. É a partir das afirmações que ela estrutura, nessa entrevista, que muitas indagações e interpretações emergem evocando a ideia de uma Neusa “sem cor” ou de uma Neusa que não se interessava mais pela questão racial e da negritude. Como se, em determinado momento, saísse a Neusa “militante” e entrasse a Neusa “psicanalista” – não coincidentemente pensada como “incolor” (NOGUEIRA, 2017; BRAGA, 2015). O que parece significar que exercer com maestria a função de psicanalista requer deixar de ser marcada pela negritude, ou também que o trabalho *Tornar-se negro* não fora escrito por uma psicanalista, mas por uma militante. Nesse sentido, evidenciam-se os estigmas e os processos de desvalidação desta obra pela comunidade e campo teórico psicanalítico.

Para enfrentar essa discussão complexa e cheia de sutilezas e desdobramentos, devemos, primeiro, nos aproximar com mais intimidade desta obra, que não apenas se tornou hoje uma grande referência para a literatura que enlaça questão racial à dimensão do psiquismo, mas que foi durante décadas uma “obra de cabeceira” para uma comunidade política negra que lutou contra o racismo, a ditadura e o mito da democracia racial desde a década de 1970.

3 TORNAR-SE NEGRO, UMA OBRA DE CABECEIRA

“Nós permanecemos com essa obra como um clássico, na expectativa de que um dia nós possamos colocá-la nas nossas prateleiras, mas ainda hoje ela tem que ser uma obra de cabeceira”

Iolanda de Oliveira

*Sou negra, beleza pura. Como é bom ser negra!
O meu tipo não é europeu, venho da África, meu irmão.
Eu sou negra, 68 centímetros de cintura.
Como é bom ser negra do nariz largo, dos lábios grossos, dos olhos grandes, atentos a tudo.
Dos meus seios redondos não sai mais leite para os teus filhos e sim para os filhos que eu quiser ter.
Sou negra dos quadris invejados para o repouso do homem que eu quiser ter.
Eu sei o segredo do caminhar e te envolver.
Cuidado, seu moço, eu não sou peça de prostituição, eu não sou mais pro teu fogão.
Eu sou negra do pixaim que exibo com prazer.
Sou negra para o meu negro me chamar de pretinha.
Sou negra, sim, mas não pro samba do sargento Teles da vida, e sim para o batuque do meu povo guerreiro no morro, na favela e no terreiro.
A minha mãe é Nossa Senhora e também Nanã Buruku.
O meu herói não é princesa Isabel, mas sim Dandara e o Rei Zumbi.
Eu sou negra e sou Miss da Negritude.
Sou negra e sou rainha no Congo, na Angola, na Nigéria ou no Brasil.
Eu sou negra, apesar de você me denominar moreninha, mulata, jambete ou coisa assim.
Eu sou negra e não vou reforçar o sistema que está aí.
Eu sei o jogo da capoeira, o jogo do afoxé e o segredo do Candomblé.
Eu sei dar o ponto certo do vatapá que eu quero comer.
Como é bom ser negra.
Sei que sou veneno, a pimenta, com meu sorriso aberto.
Com meus pés grandes e firmes, sou negra.
Gostosamente negra, extasiadamente negra e conscientemente negra.*

Iara Nascimento, 21 de novembro de 2022

Abro este capítulo com o poema de Iara Nascimento – que se apresenta como mulher preta, periférica, ativista, produtora cultural e educa-comunicadora – proferido e performado no auditório do Centro de Cultura Vereador Manuel Querino, em Salvador (Bahia), durante o encontro “Tornar-se Negra: A saúde mental da população negra”. Na manhã do dia 21 de novembro de 2022, como parte das celebrações do Novembro Negro, o evento foi organizado pela assessoria da então vereadora de Salvador e atual presidente da FUNARTE, Maria Marighella (PT), e transmitido no canal da TV e Rádio Câmara de Salvador¹⁰⁹. Introduzindo a sua fala através da exposição desse poema, Iara afirma:

¹⁰⁹ Gravação disponível em:

https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=836574887587394.

Dizer que sou negra e que amo tudo em mim por ser uma mulher negra é um motivo de grande satisfação para mim. Mas nem sempre foi assim. Aos 14 anos que eu me tornei negra. Antes disso, eu não tinha nenhum entendimento do que eu estava vivenciando, das coisas que me atravessavam, por não ter uma consciência racial, por não ter uma autoestima bem desenvolvida. E foram instituições, como o CRIA¹¹⁰, que eu trabalho hoje, que me possibilitaram ter essa formação, ter esse entendimento, estar hoje podendo conversar com vocês sobre isso com a maior tranquilidade, e poder contribuir com outros jovens para que tenham essa possibilidade de também tornarem-se negros. Tornar-se negro no sentido de se empoderar, no sentido de se valorizar e de entender e conhecer o seu lugar, não o lugar que querem onde estejamos, mas o lugar que queremos estar.

Sua fala anuncia que a ideia contida em “tornar-se negra/o”, elaborada em *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* (1983) por Neusa Santos Souza, é incorporada hoje por diferentes sujeitos negros, como forma de significar a própria vida, mais especificamente, a dimensão da “vida ética”, segundo Appiah (2019)¹¹¹. Construir(-se) uma (numa) identidade racial, atrelada ao modo de apropriação das categorias negro/negra e negritude pelos movimentos negros¹¹² desde os anos 1970 (PEREIRA, 2010), traduz a centralidade de “saber-se negro/a” e “dizer-se negro/a” como formas privilegiadas de um discurso de si.

Além de Iara Nascimento, que é também Coordenadora Técnica de Projetos no Centro de Referência Integral de Adolescentes (CRIA) e Conselheira Municipal de Política Cultural de Salvador, para a composição deste debate, foram convidadas/os outros representantes de movimentos sociais, do poder público, de instituições de saúde mental e acadêmicos vinculados

¹¹⁰ Centro de Referência Integral de Adolescentes de Salvador, Bahia.

¹¹¹ Anthony Appiah (2019), ao pensar as identidades subjetivas, reflete sobre o seu papel crucial na “vida ética”: “Se isso é que são identidades, a mim parece tolo querer ser a favor ou contra elas. Apenas temos de lidar com elas. Para tanto, cabe perguntar: qual a extensão do papel desempenhado por essas identidades em nossa vida? Para responder a essa pergunta, não partirei da vida social propriamente dita, mas daquilo, como disse, que denomino ‘vida ética’ dos indivíduos. E, por ética, aqui me refiro ao sentido dado por Aristóteles em *Ética a Nicômaco*: de reflexão sobre o que faz a vida humana ir bem, o que faz uma pessoa ter *eudaimonia*. Palavra de Aristóteles que, como agora sabemos, melhor se traduz não como ‘felicidade’, mas como ‘florescência’” (APPIAH, 2019, p. 20).

¹¹² Ciente dos debates que tensionam a categoria de “movimento negro” (no singular) e historicizam o surgimento, o perfil e a atuação da diversidade contida neste movimento social, e das disputas em torno das diferentes interpretações sobre a história da ação coletiva negra (RIOS, 2009, 2012; DOMINGUES, 2007; GONZALEZ, 1982, 2020; SILVA & PEREIRA, 2009), optei pelo uso desta categoria no plural a fim de me afastar de uma classificação que produza hierarquias entre determinados repertórios de ação coletiva negra em detrimento de outros, englobando assim a sua heterogeneidade. Lélia Gonzalez, sobre o movimento social do qual participou e contribuiu, nos advertiu: “Na verdade, falar *do* Movimento Negro implica no tratamento de um tema cuja complexidade, dada a multiplicidade de suas variantes, não permite uma visão unitária. Afinal, nós negros, não constituímos um bloco monolítico” (GONZALEZ, 1982, p. 18), ainda que ela sustente o uso da expressão “Movimento Negro” (no singular e em maiúsculo), por compreender ser possível reconhecer os diferentes “movimentos negros no Movimento Negro” (1982, p. 19).

ao tema de discussão proposto. Participaram do encontro a professora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia na Universidade Federal da Bahia, Juliana Prates; o professor e transativista negro atuante nos coletivos “De Trans pra Frente” e “Transbatukada”, Bruno Santana; a pesquisadora da organização “Iniciativa Negra: Por uma Nova Política Sobre Drogas”, Belle Damasceno; a atriz e coordenadora do Coletivo Papo de Mulher, Hesleide Bonfim; a psicóloga do Centro Educacional de Ensino Especializado de Itacaré (BA), Débora Martins; e a pesquisadora e autora desta tese – cabe demarcar que foi a única palestrante branca. Ao receber o convite para compor a mesa do evento, um documento em nome de Maria Marighella me foi enviado por e-mail, que apresentava a seguinte proposta do encontro:

Esse encontro nasceu com a intenção de homenagear o legado e o pioneirismo de Neusa Santos Souza [1948-2018] e de seu livro *Tornar-se negro: ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*, publicado originalmente em 1983, conectando a psicanálise com a questão racial e os efeitos psíquicos do racismo na identidade de pessoas negras. Entendemos enquanto fundamental a análise dos impactos do racismo na juventude negra, interseccionando, além da identidade racial, temas como sexualidade, classe e identidade de gênero. Cabe ressaltar, de acordo com dados do Ministério da Saúde, que o índice de suicídio entre adolescentes e jovens negros no Brasil é 45% maior do que entre brancos. Os dados são do Ministério da Saúde e mostram ainda que o risco aumentou 12% entre a população negra, nos últimos anos, e permaneceu estável entre brancos. Aqui, queremos prezar, para além do debate qualificado, um espaço amplo de participação da sociedade civil, com escuta e troca sobre este tema.

Este evento se localiza dentre os inúmeros debates acadêmicos e não acadêmicos, realizados desde 2018 (ano que marca 10 anos da morte de Neusa), em torno do trabalho *Tornar-se negro* e a afirmação de seu legado, sobretudo para o campo que intersecciona os temas da saúde mental e das relações raciais, que proliferaram nos últimos anos, devido ao recente reposicionamento, popularização e midiaticização da discussão em torno da temática racial e do combate ao racismo. Este capítulo pretende apresentar como este livro vem sendo revisitado e de que forma seus usos informam sobre as discussões fomentadas sobre “raça”, racismo e branquitude no presente.

Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social de Neusa Santos é um estudo produzido originalmente enquanto dissertação de mestrado, defendida em 1981, no Instituto de Psiquiatria da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IPUB), e transformada em livro em 1983. Quarenta anos após a sua produção, uma nova edição foi publicada pela editora Zahar (2021), no lastro do movimento mais amplo de crescente interesse, reconhecimento e estímulo por releituras de obras de autoras/es negras/os e de maior descortinamento da discussão racial no Brasil, que tem incutido reflexos diretos na motivação

editorial brasileira¹¹³. A republicação da obra sinaliza o resultado de um conjunto de esforços que vêm respondendo ao apelo de confrontar os regimes de invisibilização sobre intelectuais negras/os brasileiras/os, produto de um racismo epistêmico e acadêmico que em muito sustentou a produção de conhecimento e o mercado editorial, em escuta ao trabalho coletivo de legitimação intelectual das produções de mulheres negras, protagonizado pelos movimentos negros e feministas historicamente. Esta pesquisa já se inscreve em um contexto em que a importância atribuída à Neusa e o reconhecimento do impacto intelectual e político de *Tornar-se negro* (1983/2021) são visíveis e crescentes, o que tem suscitado novas leituras e inúmeros usos da obra, produzindo análises e comentários articulados às discussões que animam o debate sobre as relações raciais no Brasil.

Tornar-se negro representa tanto um marco histórico e político, para a trajetória da luta antirracista brasileira, quanto teórico, por ser um dos primeiros trabalhos no Brasil a atribuir e nomear uma experiência de sofrimento como efeito do racismo antinegro, sem deixar de apostar em saídas subjetivas e políticas. Além de apresentar a relevância deste trabalho para o campo das Relações Étnico-raciais, enquanto obra fundadora da articulação deste campo com o da Saúde Mental no Brasil, reflito sobre os significados circunscritos à obra enunciados pelos interlocutores de pesquisa que pertencem à geração de uma militância negra das décadas de 1970 e 80.

A importância intelectual de outras obras publicadas da autora deve ser mencionada, em particular *A psicose: um estudo lacaniano* (1991/2023), trabalho que marcou sua trajetória como psicanalista lacaniana estudiosa das psicoses no Rio de Janeiro. No entanto, devido à relevância e ao reconhecimento projetado sobre essa obra, perceptível durante a realização da pesquisa e no trabalho de campo, optei por dedicar um capítulo integral à análise de *Tornar-se negro* e suas apropriações por diferentes sujeitos dos campos acadêmico, político e “psi” – que, mesmo neste último, aparecem relativamente mais em direção a esta obra do que aos seus outros trabalhos em torno da temática das psicoses. Ao fim deste capítulo, pretendo ter evidenciado a importância e originalidade deste trabalho, que torne apreensível a motivação para o

¹¹³ Flávia Rios, em um episódio do podcast “Ilustríssima conversa” da Folha de São Paulo (nov. 2020), comenta que há, no Brasil, uma visível motivação editorial recente, especialmente da última década, que envolve a publicação de intelectuais negros e negras, por haver um público cada vez mais ávido pela produção intelectual de autores negros/as. No entanto, a produção editorial nacional dos últimos anos ficou mais concentrada na tradução de autores negros/as estrangeiros, sobretudo norte-americanos/as, e a produção brasileira ficou relativamente sub-representada. Nesse sentido, a republicação de *Tornar-se negro* (2021), bem como o lançamento de compilados de obras e escritos biográficos de/sobre autoras negras brasileiras (GONZALEZ, 2020; RATTS & RIOS, 2010; SANTANA, 2021; RATTS, 2006) representam também esforços de sanar tal sub-representação. Esta pesquisa também se insere neste movimento de disputa epistemológica e política pela maior visibilidade de intelectuais negras brasileiras.

desenvolvimento de um capítulo direcionado à sua discussão – o que não quer dizer desconsiderar suas outras produções.

Em 3.1, discuto como a obra se situa enquanto um marco na literatura nacional sobre as relações raciais no Brasil, por fornecer subsídios para se interpretar o “racismo à brasileira”¹¹⁴ a partir da lente de suas implicações para o campo subjetivo de pessoas negras em processo de ascensão social. Ainda que tenha sido Virgínia Bicudo a primeira autora a inaugurar, no Brasil, a discussão que articula a discriminação racial aos seus efeitos psíquicos, ou a experiência de racialização a processos de subjetivação de pessoas negras em ascensão¹¹⁵, Neusa Santos não deixa de marcar certo pioneirismo no que se refere à capacidade de mobilizar a psicanálise para realizar um diagnóstico psicossocial sobre as formas com que o racismo se inscreve na psiquê e sobre as possibilidades de superação de determinada posição alienada a partir da afirmação da identidade racial¹¹⁶.

O reconhecimento do pioneirismo deste trabalho não intenta corroborar com o processo de invisibilização dos caminhos já traçados e dos legados deixados por Juliano Moreira e

¹¹⁴ “Racismo à brasileira”, conceito apresentado por E. Telles (2003), pretende elucidar a lógica interna do sistema racial brasileiro, qualificando as especificidades das desigualdades e discriminações pautadas na raça no Brasil, em comparação as de outros países como os Estados Unidos e a África do Sul. O racismo à brasileira seria resultado da combinação das “desigualdades regionais, de classe e históricas” com os efeitos “da ideologia e cultura do racismo” (2003, p. 259). A particularidade de nosso sistema racial estaria contida na existência de barreiras invisíveis que produzem bloqueios à mobilidade social ascendente de negros e negras e à sua fruição plena dos direitos de cidadania, apesar de tomar a mestiçagem como um ponto nodal das relações raciais brasileiras. O autor atesta que a miscigenação, que produz ampla sociabilidade interracial, não desestabiliza o sistema de exclusão dos negros na sociedade, e aqui verifica um paradoxo. Considerando as dimensões horizontais e verticais das relações raciais no Brasil, o autor afirma que, nas primeiras, as fronteiras raciais entre negros e brancos são mais facilmente ultrapassadas, enquanto as segundas produzem impedimentos mais rigorosos por implicarem relações de poder e assimetrias estruturais em torno de fatores socioeconômicos entre negros e brancos.

¹¹⁵ Virgínia Bicudo, com *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*, já na década de 1940, abre um campo de questões sobre a adequação do sujeito negro às (im)possibilidades encontradas em espaços de ascensão, ao sinalizar que é ao ascender socialmente que o negro se defronta com uma ordem particular de discriminação, não orientada pela classe social, e que, através deste processo, o negro pode vir a tomar consciência de sua marca de diferença racial (BICUDO, 1945/2010).

¹¹⁶ Compreendo que a ideia de alienação (e alienado/a) presente na obra *Tornar-se negro* (1983) se aproxima da forma como Frantz Fanon tomou este conceito, com bases de fundamentação na teoria hegeliana sobre alienação e sua possível supressão. Portanto, o sujeito alienado é percebido como aquele que, diante de pressões e determinações histórico sociais, é estranho a si mesmo e não pode aparecer como sujeito, já que não se reconhece como enunciador da própria história. A alienação tem sua face subjetiva, pois o indivíduo se enxerga a partir de um olhar distorcido, ou através da interiorização do olhar do Outro (racista); e objetiva, pois há uma configuração concreta e ordenada no mundo que impede que o indivíduo se veja e se realize como sujeito (o racismo e suas raízes coloniais). Esta dimensão da alienação, por ser histórico determinada, pode ser superada pela luta política e não é intransponível. Em Fanon, bem como para Neusa, a posição de alienação é imposta pelo próprio racismo, mas há saída. O indivíduo pode se reconfigurar como sujeito e retomar para si as possibilidades de inscrição de um novo discurso sobre a própria história. A alienação aparece como algo a ser superado através da luta política, objetivamente, e, subjetivamente, com o “tornar-se negro/a”, que vislumbra a possibilidade de ruptura com as dimensões alienantes que a posição racializada engendra.

Virgínia Bicudo para a abordagem do tema racial na teoria e prática psi – o primeiro, figura fundamental na fundação da psiquiatria moderna brasileira (SANTOS, 2020; PRESTES, 2020; VENANCIO & CARVALHAL, 2005) e, a segunda, responsável pela institucionalização da psicanálise no Brasil (GOMES, 2013; BRAGA, 2016; VILLAS BOAS & PAROLIN, 2021). Nem provocar apagamento de outras contribuições brasileiras que refletem o enlace entre racismo e subjetividade, a partir da compreensão da profundidade inconsciente dos processos de racialização, como é o caso de Lélia Gonzalez (1984), Cida Bento (2002), Isildinha Nogueira (1998) e Maria Lúcia Silva (2017). Assim, o conjunto e o diálogo entre estas/es autoras/es permitiram a consolidação de um campo de intersecção dos estudos raciais e psis no Brasil, evidenciando os modos de subjetivação informados pela “raça” do nosso contexto histórico e cultural.

A partir desta compreensão, em 3.2, elaboro uma distinção analítica entre as noções de “saber-se negro/a” e “tornar-se negro/a”, que aparecem de forma não diferenciada na obra, a partir do diálogo com outros autores negros, como Frantz Fanon, Lélia Gonzalez, Achille Mbembe, Grada Kilomba e Anthony Appiah, e com psicanalistas negros contemporâneos. Nesse caminho, apresento uma diferenciação semântica e epistemológica do significante “negro/negra” em “saber-se negro/a” e “tornar-se negro/a”, que são discutidos enquanto dimensões diferenciadas de um mesmo projeto político-subjetivo de autonomia. Dessa forma, comento a obra a partir da análise das diferentes leituras que emergem no debate público e de minha própria chave interpretativa¹¹⁷, apresentando como a autora traz uma contribuição às discussões sobre as dimensões menos visíveis do racismo, a partir do enfoque sobre a experiência psíquica, provocando caminhos de enfrentamento ao sofrimento e desamparo vividos pela população negra brasileira. Pretendo explorar como a psicanalista mobiliza autores e conceitos do campo da teoria social circulantes à época, articulando-os à teoria freudiana, pensando sobre os limites dessa própria teoria para se refletir sobre a particularidade da relação Eu/corpo na constituição do sujeito negro.

Ademais, discuto a aproximação – explicitamente textualizada no próprio livro, porém insuficientemente escancarada em sua evidente e profunda influência – entre a obra de Neusa e *Pele negra, máscaras brancas* de Franz Fanon (2008), explorando as possibilidades (e limites) dos caminhos de tradução do olhar fanoniano para pensar os processos de subjetivação vividos pelo/a negro/a no Brasil engendrados a partir de antecedentes históricos que conduziram à

¹¹⁷ A análise interpretativa aqui dirigida é resultado de extensão e aprofundamento de resenhas da obra, de minha autoria, publicadas nos periódicos *Sexualidad, Salud y Sociedad* (2021) e *Mana* (2022).

interiorização do mito da democracia racial e o ideal de branqueamento por brancos e negros brasileiros. Por fim, reflito sobre o componente de escrevivência presente no trabalho de escrita realizado em *Tornar-se negro* que, inequivocamente, coloca a dimensão do vivido e da experiência pessoal da autora como matéria prima para a construção de um trabalho intelectual que se pretende “um discurso do negro sobre o negro, no que tange à sua emocionalidade” (SANTOS SOUZA, 2021, p. 45), e que tem como meio de efetivação o discurso de si, que só se faz significativo enquanto projeto de viabilização para um devir sujeito (RIBEIRO, 2020).

Em 3.3, analiso a recepção deste livro pelos movimentos negros na década de 1980, apropriado como instrumento antirracista até os dias atuais. Aqui, apresento elementos sobre o contexto de produção de *Tornar-se negro*, a fim de não apenas situar a obra em seu período, mas demonstrar como este trabalho é, ao mesmo tempo, uma “exceção para época” e como “efeito de sua época”, ao refletir repertórios e linguagens de um contexto de lutas políticas de uma juventude militante preocupada com a redemocratização do país e com a inserção da questão racial nas pautas da esquerda política, e ao reproduzir referências bibliográficas que eram debatidas nesse circuito. No final da década de 1970 e início de 80, a cidade do Rio de Janeiro é marcada por uma forte mobilização e efervescência política, devido ao arrefecimento das medidas autoritárias do governo militar. Nesse momento, os movimentos negros se fortalecem e inauguram uma nova fase de inspiração marxista e posição diferencialista e racialista (DOMINGUES, 2007; PEREIRA, 2010). Voltando-se para a necessidade de desmistificação da “democracia racial” e da construção de uma “autêntica democracia racial” enquanto horizonte político (GONZALEZ, 1982), essa geração de militantes se organiza através de manifestações públicas, da imprensa (clandestina) negra, da positivação estética e cultural negra e da construção de um movimento negro nacional.

Assim, utilizo-me de trechos extensos de entrevista de 10 interlocutores de pesquisa¹¹⁸, todos negros, compreendidos como assumidamente parte da militância negra das décadas de 1970 e 1980 (muitos que ainda seguem atuando no campo político antirracista), que participaram de organizações políticas no Rio de Janeiro, neste período, como o Movimento Negro Unificado (MNU), o Núcleo Negro Socialista (parte da Convergência Socialista), a Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (SINBA) e o Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN). Ademais, aproveito o material de entrevistas realizadas no processo de produção e

¹¹⁸ A saber, Paulo Roberto de Souza, Amauri Mendes Pereira, Iolanda de Oliveira, Adélia Azevedo, Aderaldo Gil, Cecília Luiz de Oliveira, Júlio Tavares, Astrogildo Esteves Filho, Eustáquio José Rodrigues e Maria Lúcia Silva.

filmagem do curta-documentário *Um grito parado no ar* (2020)¹¹⁹, com a utilização de trechos das falas de Amauri Mendes Pereira, Janete Ribeiro e Astrogildo Esteves Filho. E me apoio em algumas entrevistas de história oral realizadas pelos historiadores Verena Alberti e Amílcar Pereira com lideranças negras brasileiras, disponíveis no acervo do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC) da Fundação Getúlio Vargas (www.cpdoc.fgv.br), e publicadas em *Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC* (ALBERTI & PEREIRA, 2016) e *O mundo negro: a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995)* (PEREIRA, 2010).

No último tópico, 3.4, reflito sobre a questão das mudanças nos regimes de (in)visibilidade da obra *Tornar-se negro*¹²⁰, que produz uma nítida e abrupta passagem, depois de 40 anos de publicação, de um lugar de quase absoluto “esquecimento”, devido aos regimes históricos de silenciamento e não-escuta (SPIVAK, 2014) sobre produções negras e sobre a temática racial, para um momento em que este livro atinge recorde de vendas no contexto de sua nova edição (2021). Aqui, aparece a categoria de “epistemicídio” (CARNEIRO, 2023), apresentada como forma de interpretar as diferentes dimensões das ausências, lacunas, esquecimentos, silenciamentos e ofuscamentos desta obra e de sua autora ao longo do tempo, que refletem a destituição de pessoas negras e negros do lugar de sujeito produtor de conhecimento. A invisibilização da contribuição de Neusa e de outras figuras negras (dentro e fora do campo psi) são aqui analisadas a partir de três dimensões de apagamento: (1) a que desconsidera a questão racial como tema relevante (invisibilização da temática), (2) a que oculta as autorias negras com contribuições significativas (invisibilização da pessoa), e (3) a que apaga a cor/raça destas figuras (invisibilização da marca racial ou processo de embranquecimento simbólico).

Somada a uma percepção de um regime histórico de silenciamento de produções negras, articulo, neste último subcapítulo, alguns argumentos apresentados por Jurandir Freire Costa, autor do prefácio da edição original da obra, como modo de significar e explicar os impedimentos na circulação e absorção do livro *Tornar-se negro*, com algumas dimensões significativas sobre o contexto de sua publicação em 1983, que evidenciam particularidades do

¹¹⁹ Visualização disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=V4WHFs8PGm0&t=1081s> (Último acesso: fevereiro de 2023).

¹²⁰ A invisibilização da obra *Tornar-se negro* também comunica sobre a invisibilização sobre a pessoa de Neusa Santos, e assim são possíveis construções comparativas com outras trajetórias negras, como a de Frantz Fanon, Virgínia Bicudo, Juliano Moreira e Dona Ivone Lara, no âmbito da saúde mental, e de Lelia Gonzalez, Beatriz Nascimento e Sueli Carneiro, enquanto intelectuais negras brasileiras.

cenário político, cultural e histórico nacional. No entanto, reconheço que, apesar desta particularidade contextual, a invisibilidade em torno deste trabalho se sustentou por muitos anos, devido a diferentes efeitos do racismo epistêmico e acadêmico. Em contraponto, discuto o momento de redescoberta deste trabalho, a partir de meados dos anos 2000 (se intensificando a partir de 2020), apresentando como este livro vem sendo, nos últimos anos, muito revisitado e cada vez mais incorporado por diferentes pesquisadores, psicólogos, psicanalistas e ativistas antirracistas no contexto atual. Este novo momento é interpretado como um movimento de retomada crítica, associada à entrada massiva de estudantes e pesquisadores negros e negras nas universidades públicas, a partir das ações afirmativas e políticas de cotas, e aos esforços de “racialização da clínica”, protagonizado por profissionais psis negros e negras.

3.1 *Tornar-se negro* e suas vicissitudes: uma leitura atual socioantropológica em diálogo com o campo psi

“Uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo” (SANTOS SOUZA, 1983/2021, p. 45). Com essa afirmação, Neusa introduz *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. O destaque para a frase de abertura do livro não é trivial e comunica sobre a relevância depositada na produção de um discurso autoenunciado. Discurso que faz frente às “imagens de controle” e estereótipos raciais (COLLINS, 2019; GONZALEZ, 2020), reproduzidos e atualizados historicamente nos estudos brasileiros sobre “o negro”, tomado como “objeto” e “problema” (BENTO, 2002; RAMOS, 1995). O discurso autoenunciado marca a passagem de objeto para sujeito, em que a fala ou a escrita de si se abre como um ato político e de descolonização, pois “o entendimento e o estudo da própria marginalidade criam a possibilidade de devir como um novo sujeito” (KILOMBA, 2019, p. 69). Dessa forma, *Tornar-se negro* pretende sustentar, em nível de elaboração de um gênero de conhecimento¹²¹, um “discurso do negro sobre o negro no que tange à sua

¹²¹ A afirmação da autora ao reconhecer haver uma “inequívoca precariedade, no Brasil, de estudos sobre a vida emocional dos negros e da absoluta ausência de um discurso, nesse nível, elaborado pelo negro acerca de si mesmo” (2021, p. 45), atesta o seu desconhecimento sobre obras como a de Virgínia Bicudo (1945), resultado de grande invisibilidade sobre sua produção, efeito de diferentes esforços de apagamento e matizes de silenciamento (GOMES, 2013; BRAGA, 2016). Sua afirmação denota como a invisibilização sobre o trabalho de figuras negras do campo psi – pretensamente neutro, mas que silencia referências negras de contribuições notáveis (PRESTES, 2020) – inscreve os limites e constrangimentos na construção de diálogo e autorreferenciação entre intelectuais negros brasileiros.

emocionalidade”¹²² (SANTOS SOUZA, 1983/2021, p. 45). Neusa situa a produção desse discurso como a possibilidade de (re)organizar uma identidade negra, pautada no amor a si e à própria negritude. Tornar-se negro/a, um processo percebido como um vir a ser, passa por descobrir e produzir uma fala, uma linguagem sobre si, não preexistente.

Nascer com a pele preta e/ou outros caracteres do tipo negróide e compartilhar de uma mesma história de desenraizamento, escravidão e discriminação racial, não organiza, por si só, uma identidade negra. Ser negro é, além disto, tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse desta consciência e criar uma nova consciência [...] Assim, ser negro não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro (SANTOS SOUZA, 1983/2021, p. 115).

A elaboração deste discurso só é possível, portanto, através da compreensão da dimensão posicionada da experiência social e subjetiva de ser negro/a numa sociedade branca – branca em sua ideologia¹²³, estética e comportamentos dominantes. Sociedade a qual projeta, no sujeito negro, um apelo de inserir-se a partir de signos, valores e referenciais que correspondem a modelos de identificação brancos, em que tomar estes modelos para si se delineia “como a única possibilidade de ‘tornar-se gente’” (SANTOS SOUZA, 1983/2021, p. 46). Ao situar o branco como o neutro da humanidade se produz o desejo pela brancura, pois a brancura se funda e se estrutura enquanto condição universal e essencial, “como única via possível de acesso ao mundo” (NOGUEIRA, 2017, p. 123). O que leva a um processo de

¹²² Neusa Santos está em consonância com um amplo movimento, a partir da década de 1970, cuja produção acadêmica sobre a temática racial, do racismo e da mobilização negra passa a viver significativa transição, quando negras e negros se deslocam do lugar de informantes dos pesquisadores estabelecidos para a posição de ensaístas e intelectuais, o que reflete uma tendência na América Latina como um todo (RIOS, 2009). “Para o autor Borges Pereira (1981), essa fase se constituiu como fundamentalmente relevante na inserção das discussões que ocorriam no seio do movimento negro da década de 1970 na academia brasileira. Pela primeira vez, o negro deixava de ser exclusivamente objeto de estudos das ciências e passava a ser sujeito de suas próprias reflexões e produções acadêmicas nas universidades” (SILVA, 2020, p. 126).

¹²³ Ideologia é uma categoria chave da elaboração teórica da autora e aparece apropriada de Louis Althusser, vide a própria referência ao autor presente no trabalho (ALTHUSSER, 1980) e a participação da psicanalista no grupo de estudos sobre a Teoria das Ideologias, entre 1977 e 1978, coordenado por Gregório Barembliitt, confirmada pelo interlocutor de pesquisa Orlando Coser, que também compunha o grupo. A articulação do conceito de ideologia althusseriano, junto ao de hegemonia gramsciano, aparece de forma incessante no trabalho, mas traz como inovação seu emaranhamento a conceitos da psicanálise, situando o efeito do discurso ideológico de hegemonia na estrutura psíquica do sujeito: “Tal façanha– a hegemonia dos interesses dominantes– é viabilizada pela eficácia dos mecanismos ideológicos cuja garantia, a nível psíquico, é assegurada por certas articulações estruturais e transações psicodinâmicas que cumpre elucidar. Assim é que se impõe o exame de dois conceitos fundamentais, narcisismo e ideal do ego, forças estruturantes do psiquismo que desempenham um papel-chave na produção do negro enquanto sujeito – sujeitado, identificado e assimilado ao branco.” (SANTOS SOUZA, 2021, p. 62-63). Orienta, assim, uma proposta de articulação de uma concepção freudiana do complexo edípico em suas relações com a produção ideológica, utilizando-se de vários conceitos de Bernardo Hornstein (1973) apresentados no livro *Teoría de las ideologías y psicoanálisis (modo de producción y complejo de Edipo)* (BRAGA, 2015).

interiorização – ou epidermização, nos termos de Fanon (2008) – da inferioridade ficcionalizada, instituída por uma hierarquia pautada na cor, em que “quanto maior a brancura, maiores as possibilidades de êxito e aceitação” (SANTOS SOUZA, 1983/2021, p. 50). Assim como Fanon, que argumenta que almejar ser branco, e encobrir a pele negra com uma “máscara branca”, é o mesmo que almejar ser incluído na ideia de humanidade (2008), Neusa reconhece que, ao deparar-se com a concretude de que ser bem tratado é ser tratado como branco (SANTOS SOUZA, 1983/2021, p. 50), o sujeito negro se percebe inserido em um campo de apelo e desejo a assemelhar-se ao branco para ser respeitado, e para ser visto como igualmente humano, ainda que isto implique alienar-se de si e de sua marca racial.

O caminho percorrido para esse “assemelhamento” ao branco é o da ascensão social, pois tal significante “branco” se organiza sobre projeções simbólicas que se ligam a um status de ordem econômica-social, que carrega consigo uma cadeia de outros significantes: letrado, bem-sucedido, rico, inteligente, poderoso etc. No entanto, dobrar-se a prerrogativas brancas e se enveredar sobre o caminho individual da ascensão social engendra, no/a negro/a, um alto custo emocional: o custo da experiência subjetiva de sujeição e negação de sua identidade histórico-existencial. A tentativa de encontrar uma saída às angústias que acometem ao negro, via ascensão individual enquanto “exceção que confirma a regra”, é, para a psicanalista, uma saída traiçoeira, na medida em que estipula “o preço do reconhecimento ao negro com base na intensidade de sua negação” (SANTOS SOUZA, 1983/2021, p. 53). A autora propõe, entretanto, outra saída possível: a desconstrução do embranquecimento simbólico enquanto ideal¹²⁴ para promover a afirmação de uma negritude positivada em contínuo processo de construção. Tal caminho permite que o sujeito se reconheça na própria história e na *história* – respectivamente, história individual e “história da formação social em que a primeira se inscreve” (SANTOS SOUZA, 1983/2021, p. 97).

A obra *Tornar-se negro* escancara a dimensão menos imediata, porque menos evidente, do racismo na sociedade brasileira, a partir do olhar para o conflito intrapsíquico de pessoas negras em processo de ascensão. Como metodologia de pesquisa baseada em estudos de caso e em histórias de vida, a autora entrevista 10 interlocutores negros e negras em mobilidade

¹²⁴ O ideal de embranquecimento incorporado pelo sujeito e inscrito em sua psique enquanto Ideal do Eu, reflete, por um lado, a introjeção da atribuição do signo “branco” enquanto o neutro da humanidade e representação do universal. Por outro lado, ainda que não como uma incorporação acrítica e imediata, reproduz o discurso social da ideologia do branqueamento racial e do assimilacionismo, ou seja, a aposta na incorporação dos “mestiços” socialmente bem sucedidos ao grupo dominante “branco”, anunciada, a partir do século XIX, como projeto de identidade nacional, e perpetuada enquanto resíduo simbólico no imaginário cultural brasileiro em torno do mito da democracia racial, fundamentada enquanto “solução” para questão racial brasileira nos anos 1930 e transformada em ideologia oficial do regime civil militar nos anos 1960 e 1970 (GUIMARÃES, 2001).

econômica ascendente, no recorte territorial do Sudeste, limitando-se ao estado do Rio de Janeiro. A escolha pelo recorte de negros/as em ascensão pretende elucidar os conflitos emocionais decorrentes desta experiência particular – a saber, a de viver “um processo de ascensão social numa sociedade multirracial, racista e de hegemonia branca que, paradoxalmente, veicula a ideologia de democracia racial, em contradição com a existência de práticas discriminatórias racistas” (SANTOS SOUZA, 1983/2021, p. 108), associando a experiência do racismo com o campo de constituição subjetiva, e afirmando este como historicamente determinado. Ao refletir que o modo de subjetivação de negros e negras no Brasil é informado por condições socialmente determinadas, a autora parte do materialismo histórico com ênfase no conceito marxista de ideologia, para argumentar que mesmo em um ambiente não atravessado pela precariedade e pela pobreza, os afetos são crivados pela raça (ANDRADE & SOUZA, 2023).

Segundo Érico Andrade e Priscilla de Souza (2023), Neusa pensou – junto a Gregório Baremlitt e outros psicanalistas que compunham o IBRAPSI¹²⁵ – o campo da psicanálise como espaço possível para desenvolver uma teoria crítica da ideologia, na aproximação da teoria psicanalítica freudiana com a teoria marxista. Assim, ela articula uma análise da ideologia aos processos de subjetivação das pessoas negras em ascensão social, estabelecendo uma relação direta entre ideologia e racismo, conceituando o que ela chama de “mito negro” como o conjunto de representações e imagos fantasmáticos compartilhados socialmente que funciona como instrumento formal da ideologia, ocultando um sistema de dominação e doutrinação. O “mito [negro] é um efeito social que se pode entender como resultante da convergência de determinações econômico-político-ideológicas e psíquicas” (SANTOS SOUZA, 1983/2021, p. 54). Assim, ideologia, para a autora, se refere aos valores que orientam a vida social na sociedade capitalista e racista, que se inscrevem, sobretudo, na economia libidinal (dos afetos e da emocionalidade) (ANDRADE & SOUZA, 2023).

¹²⁵ O Instituto Brasileiro de Psicanálise, Grupos e Instituições (IBRAPSI), fundado por Gregório Baremlitt com outros psicanalistas argentinos migrados ao Brasil na década de 1970 – exilados aqui devido à repressão do regime de ditadura na Argentina – e agregados psicanalistas críticos brasileiros, que sustentavam uma psicanálise com enfoque freudomarxista, institucionalista, crítico e de caráter “plataformista”. “Ali ‘se enseñaba y practicaba grupalismo, análisis institucional, esquizoanálisis y esquizodrama. Esa institución trabajó durante seis años, en el transcurso de los cuales organizó varios congresos en los que estuvieron presente René Lourau, Gerard Mendel, A. Bauleo y muchas otras figuras importantísimas del ámbito de las Ciencias Sociales y de los movimientos micropolíticos revolucionarios’ (Baremlitt, 2013, p.2). [...] Constata-se que o IBRAPSI enfatizou mais as referências da Análise Institucional (Rodrigues, 2007) e da Esquizoanálise do que as psicanalíticas, mas sem esquecer delas” (HUR, 2014, p. 1027).

O texto de Neusa Souza é uma investigação sobre, por um lado, a negação da pessoa negra de sua própria identidade, com uma incidência mais forte sobre as mulheres negras. Por outro, é uma investigação sobre como a branquitude se impõe como modelo projetivo para a identificação da pessoa como pessoa. É uma obra de psicanálise, mas cujo foco é uma forma de sofrimento que está ligado à condição de ser racializado como inferior. Esse sofrimento tem claramente uma base material anunciada por Neusa Souza logo no início de sua obra (Souza, 2021, p. 48). Essa base material no Brasil está marcada pela história escravista que organizou a produção, distribuição e acúmulo de propriedades de acordo com o critério racial. As suas palavras são certeiras: “A sociedade escravista, ao transformar o africano em escravo, definiu o negro como raça, demarcou o seu lugar, a maneira de tratar e ser tratado, os padrões de interação com o branco e institui o paralelismo entre cor negra e a posição social inferior” (Souza, 2021, p. 48). [...] O ponto é que não se pode discutir racismo sem reconhecer a base material que lhe amparou no Brasil e é por isso que obras marcadas pelo materialismo histórico como método de abordagem da sociedade brasileira figuram em abundância em seus escritos (ANDRADE & SOUZA, 2023, p. 8-9).

Diante da nítida escassez (ou invisibilidade) de estudos que abordam a temática racial da perspectiva psi¹²⁶, a autora apoia-se em referências sociológicas canônicas dos estudos das relações raciais no Brasil, sobretudo da sociologia paulista, das quais integram a geração de 1950 com o Projeto Unesco e de 1970 da Escola Livre de Sociologia e Política, com Florestan Fernandes (1959, 1978), Roger Bastide (1959), Octavio Ianni (1972, 1978), Fernando Henrique Cardoso (1977) e Carlos Hasenbalg (1979). Esses autores acumularam um conjunto de contribuições para o campo das relações étnico-raciais que nos permitem instituir que: (1) a raça, enquanto noção sócio-histórica, não carrega nenhum componente biológico justificável de diferenciação humana; (2) os padrões de interação racial no Brasil designaram certo paralelismo entre cor/raça e posição na estrutura de classes; (3) a discriminação de cor/racial não deriva somente de uma herança do período escravista, mas se enraíza e se dinamiza através de estruturas específicas do capitalismo moderno; (4) ideologia de branqueamento e mito da democracia racial representam duas faces de um mesmo regime discursivo racista¹²⁷. Tal revisão teórico-bibliográfica faz-se visível, de forma mais direta, no primeiro capítulo da obra, intitulado “Antecedentes históricos da ascensão social do negro brasileiro: a construção da emocionalidade” (SANTOS SOUZA, 1983/2021, p. 47-53).

¹²⁶ Ou será que, diante da compreensão de que a psicanálise por si só não explica a condição do negro na sociedade, Neusa Santos recorreu a obras de pensadores ligados a outros domínios do conhecimento, como apostam Érico Andrade e Priscilla de Souza (2023)?

¹²⁷ Tais estudos pretendiam superar a interpretação dominante anterior sobre as relações raciais brasileiras, representada, sobretudo, pelos pensamentos de Freyre e Pierson, que “viam no branqueamento um modelo de harmonização e destacavam uma certa mestiçagem cultural, a novidade da pesquisa paulistana estaria na retomada dos dados numéricos do censo, que permitiam entender o processo de exclusão existente no país; mais evidente a partir da vigência de uma nova ordem social capitalista e competitiva” (SCHWARCZ, 2013, p. 8).

Ao focar na experiência negra de ascensão, Neusa nos possibilita avançar sob as fragilidades dos próprios estudos nos quais se baseia¹²⁸, quando, com este recorte, permite evidenciar o equívoco contido no imbricamento e indistinação dos marcadores de classe e raça, que sustentam boa parte da literatura sobre as relações raciais no Brasil. Dessa forma, tensiona a associação acrítica entre ascensão social e branqueamento (AIRES & TAVARES, 2021), e desmonta o argumento de que a mobilidade econômica ascendente atenua ou mesmo anula a experiência do racismo¹²⁹. Com este recorte, a psicanalista, por um lado, evidencia a experiência de discriminação racial presente entre negros situados em uma posição econômica privilegiada¹³⁰; e, por outro lado, atesta que o estímulo individualizante à ascensão desorganiza a percepção de um coletivo social negro e desarticula a potencialidade da luta política antirracista.

Para construir seu argumento sobre os efeitos psicossociais da experiência de discriminação racial e das consequências da subjetivação pelo negro da brancura como valor, a autora toma emprestado conceitos da psicanálise freudiana como narcisismo, Eu¹³¹, Ideal do Eu

¹²⁸ Ainda que Florestan Fernandes (1978) conteste a tese de que a ascensão social do negro pudesse justificar uma ausência de preconceito de cor, ele permanece com uma certa compreensão de que, quando o negro integrado à sociedade de classes, a raça não seria mais um impedimento a sua mobilidade, fissurando e colocando em crise o próprio sistema de dominação racial, já que os modelos de exclusão das relações raciais são por ele entendidos como obstáculos para a efetivação de uma ordem democrática e de uma integração social real. Fernandes situa a existência da discriminação racial como uma trágica permanência e sustentação de um legado histórico de valores e costumes do período escravista e estamental em dissincronia com a modernidade capitalista – a sobrevivência de um racismo arcaico que deveria e poderia ser superado. Através da modernização e da democratização, a questão racial se solucionaria no Brasil, e não a partir do enfrentamento de suas especificidades (SCHWARCZ, 2013). Já Hasenbalg (1979), mesmo quando situa a dimensão própria de um racismo moderno associado à divisão racial na distribuição de posições na sociedade capitalista, em redefinição do preconceito de cor na dinâmica das relações de classe e dos processos de estratificação social, parece permanecer com uma certa dependência das categorias de classe e raça. A partir da ascensão social, o negro que conquista uma posição privilegiada na sociedade estaria não apenas contrariando a ordem sistêmica das relações socioeconômicas constituídas pelo racismo, mas também se libertando de uma experiência de discriminação que estaria contida mais na lógica de dominação classista do que na racial. Em ambos os autores, o tema racial aparece como uma questão menor condicionada à estrutura econômica.

¹²⁹ Ainda que a posição social e econômica de uma pessoa negra implique em uma dissolução de alguns dos impedimentos efeitos do racismo antinegro brasileiro, a complexa intersecção de classe e raça no Brasil não permite dissolver a inscrição racializada de um corpo marcado por um fenótipo não branco, tornando ingênua e utópica a crença popular de que “dinheiro embranquece” (PINHO, 2009, p. 44).

¹³⁰ Algo próximo ao que faz Virgínia Bicudo (1945) ao contestar seu orientador Donald Pierson (1942/1971) em sua tese que afirma não existir, no Brasil, discriminação pautada na cor, mas apenas na classe social. Assim como Neusa, Virgínia sinaliza que é ao ascender socialmente que o negro se defronta com uma ordem particular de discriminação, não orientada ao seu pertencimento de classe. É também via esta mobilidade social que o negro pode vir a tomar consciência de sua marca de diferença racial, por vivenciar diferentes matizes de rejeição do branco com o qual compartilha do mesmo status de posição de classe.

¹³¹ Mesmo que, na obra original (1983), a autora utilize o termo “ego”, aqui optei por substituí-lo por “Eu”, em letra maiúscula, por coincidir com a tradução mais atualizada e utilizada, na literatura psicanalista freudiana, do conceito de “Ich”, o termo alemão freudiano que dá origem aos outros conceitos de Ideal do Eu (Ich Ideal), Eu Ideal (Ideal Ich) e Super Eu (Superich). A Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund de Freud (1969), da qual Neusa Santos se utiliza nesta obra, é uma tradução da edição inglesa (1964).

e Super Eu. A psicanálise começa a aparecer de forma mais tímida, porém bem acompanhada por Frantz Fanon (1970), no capítulo 2 (SANTOS SOUZA, 1983/2021, p. 54-63), quando a autora discute a força simbólica e estruturante do “mito negro”, enquanto resíduo biológico que “toma o lugar da história” (SANTOS SOUZA, 1983/2021, p. 54) e consolida a construção imaginária da raça imbricada em um discurso social de exclusão e hierarquização. Entretanto, é no capítulo 3 (SANTOS SOUZA, 1983/2021, p. 64-78), que a teoria psicanalítica ganha corpo, quando a discussão sobre a noção de narcisismo e Ideal do Eu (FREUD, 1914/1969) é enfrentada e remetida no sentido de recuperar teoricamente que a constituição do Eu se conforma sempre na relação Eu/corpo. Tal recuo teórico baliza o argumento de que a ferida narcísica a qual o sujeito negro enfrenta se consolida pelo fato de o corpo negro ser um corpo socialmente rejeitado, fixado no lugar de dejetado-abjeto social – e que, paradoxalmente, é também o corpo que desperta desejo e fetiche, enquanto corpo exótico e do excesso de *gozo* (BRAGA, 2015)¹³².

Mais tarde, em *A psicose* (1991/2023), Neusa recupera novamente a teoria do narcisismo de Freud, de forma a articular a relação entre Eu, corpo e Imaginário (ordem constituída pelas imagens e pela libido), que permite a formação e sustentação da imagem corporal – forma e consistência do corpo próprio, que é forjada de maneira trôpega ou ausente nas psicoses. A elaboração por ela articulada, trazendo Freud (“teoria do narcisismo”) e Lacan (“estádio do espelho”), nesta ocasião, nos ajuda a melhor compreender a noção de ferida narcísica construída em *Tornar-se negro*. Assim trago um trecho extenso de sua própria tradução e articulação destas conceituações presentes em *Sobre o narcisismo: uma introdução* (FREUD, 1914/1969) e *Estádio do espelho* (LACAN, 1953/1998):

O termo alemão “Ich” foi traduzido pelo termo latino “ego, tendo como concepção a adaptação do Eu à dita realidade material. No entanto, o termo Ich (eu), utilizado por Freud, é um pronome pessoal na primeira pessoa mobilizado correntemente pela língua alemã, e, por isso, deve ser traduzido por “Eu”, enquanto instância associada à consciência e à percepção.

¹³² Segundo a psicanalista Ana Paula Musatti-Braga (2015), o exotismo e o racismo devem ser vistos como elementos imbricados e entrelaçados. O exotismo aparece como a outra face do racismo, “considerados, tanto um como o outro, maneiras de dominar o que o estranho ou estrangeiro acarreta, ao sujeito, de ameaçador” (BRAGA, 2015, p. 201). O estrangeiro (conceito freudiano também traduzido como infamiliar) diz respeito a algo do outro em nós ou algo do nosso insuportável no encontro com o outro (BRAGA, 2015) e no encontro com o *gozo* do outro (SANTOS SOUZA, 1998/2021). A particularidade do encontro com o corpo racializado é o de incitar, no sujeito (branco) frente a esse Outro (negro), algo de ameaçador e insuportável justamente por representar imaginariamente um corpo (ou uma sexualidade) não castrado, capaz de um *gozo* ilimitado. “Isso significa que o que é da ordem do excesso e do insuportável no erotismo, não pode ser compreendido simplificadoramente como o que não é desejável” (BRAGA, 2015, p. 201). Essa relação paradoxal desejo/repulsão que o corpo negro (da mulher negra sobretudo) desperta, enquanto fetiche, emerge como fantasia do objeto de desejo (erótico) privilegiado, incorporada, muitas vezes, pelo próprio sujeito negro. “Com essa chave de leitura podemos entender porque Luísa (entrevistada por Neusa Souza) incorpora o fetiche da mulher negra sedutora” (ANDRADE & SOUZA, 2023, p. 7). Sobre este tema iremos nos debruçar no subcapítulo 4.3 desta tese.

Lugar onde nasce o eu, imagem corporal, imagem privilegiada para todo homem, o imaginário tem como referência central o corpo, a forma e a consistência do corpo próprio, e tudo aquilo que de erótico e libidinal gira e se organiza aí. As questões concernentes ao imaginário são articuladas em Freud no campo privilegiado da teoria do narcisismo – uma teoria do eu e das relações do eu com os objetos em que a energia sexual, a libido, é tematizada como condição necessária sem a qual nenhuma organização psíquica, nada relativo à ordem do sujeito e do desejo, viria a se constituir. Em seu texto príncipe “Sobre o narcisismo: uma introdução”, Freud parte da ideia de um narcisismo primário, um estado no qual inexistia qualquer estrutura semelhante ao eu, servindo o corpo próprio como sede, lugar de surgimento das pulsões que aí, no ponto mesmo em que irrompem, encontram logo sua satisfação. [...] o narcisismo primário implica o traço esboçado, ensaio de um eu desenhado, por mãos e olhos dos pais que reatualizam na criança – “sua majestade o bebê” – as imagens perdidas de seu antigo narcisismo. Herança dos pais, o narcisismo primário é a primeira fortuna, cabedal de estima-de-si que o sujeito encontra para constituir um eu. [...] O surgimento do eu foi pensado por Freud como efeito de “uma nova ação psíquica” que viria ordenar e substituir o caos das pulsões parciais – essa anarquia libidinal própria do autoerotismo – por uma imagem unitária e totalizante, fonte de todo erotismo como sentimento de si. Enigma proposto, mas não desvelado, essa “nova ação psíquica” estruturante do narcisismo foi tematizada por Lacan em sua concepção da fase do espelho, uma teoria da organização imaginária do sujeito, teoria da formação do eu. A fase do espelho “é a aventura original através da qual, pela primeira vez, o homem passa pela experiência de que se vê, se reflete e se concebe como corpo outro que não ele mesmo”. Um outro cuja imagem, a uma só tempo, o fixa enquanto eu e o aliena enquanto outro, imagem na qual se reconhece, se identifica e se deixa cativar, fascinado pelo sentimento de si que a imagem especular lhe suscita. Única maneira de perceber-se a si mesmo, o outro é tomado pelo eu – “eu é um outro”. Aqui se superpõem investimento libidinal e identificação – trata-se, por conseguinte, de paixão, “essa ilusão fundamental da qual o homem é servo, bem mais que de todas as ‘paixões do corpo’, no sentido cartesiano, essa paixão de ser um homem [...] que é a paixão da alma por excelência, o narcisismo”. Lacan nos convidou a compreender a fase do espelho como uma identificação, ou seja, como “a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem”. Na criança de seis a dezoito meses, essa experiência se revela por uma efusão de júbilo quando, fascinada, percebe e reconhece a própria imagem no espelho (SANTOS SOUZA, 2023, p. 61-63).

Para costurar a relação entre a constituição da imagem do Eu, com referência central no corpo, de forma “genérica”¹³³, como teorizada pela psicanálise, e esse processo pensado a partir da particularidade do corpo negro, apoiamo-nos no prefácio do psicanalista Jurandir Costa à edição original de *Tornar-se negro*, que nos oferece outras pistas dessa desarticulação e impedimento, no caso do sujeito negro, da constituição de um Eu (e imagem do Eu) a partir do modelo de identificação normativo-estruturante do narcisismo.

O ideal de ego do negro, em contraposição ao que ocorre regularmente com o branco, é forjado desrespeitando aquilo que, em linguagem psicanalítica, denominamos regras das identificações normativas ou estruturantes. Essas regras são aquelas que permitem

¹³³ Genérico entre aspas pois sabemos que o componente de universalidade subsumido nessa teorização sustenta um daltonismo da própria psicanálise (BRAGA, 2015; BENTO, 2002), que ofusca que o campo se fundamenta sobre um referencial branco, masculino e burguês que exclui constitutivamente outros corpos desses modelos psíquicos normativo-estruturantes ditos universais.

ao sujeito ultrapassar a fase inicial do desenvolvimento psíquico em que o perfil de sua identidade é desenhado a partir de uma dupla perspectiva: 1) a perspectiva do olhar e do desejo do agente que ocupa a função materna; e 2) a perspectiva da imagem corporal produzida pelo imaturo aparelho perceptivo da criança. A essa fase inaugural da construção da identidade do sujeito chamamos de narcísica, imaginária ou onipotente, termos indissociáveis e funcionalmente complementares na dinâmica mental que os preside e organiza. As regras das identificações normativas ou estruturantes são uma barreira contra a perpetuação desta posição originária da infância do homem. Acompanhando o desenvolvimento biológico da criança, elas permitem ao sujeito infantil o acesso a outra ordem do existente – a ordem da cultura – em que a palavra e o desejo maternos não mais serão as únicas fontes de definição da “verdade” ou “realidade” de sua identidade. O dueto exclusivo entre a criança e a mãe é interrompido. Em primeiro lugar, pela *presença do pai* e, em seguida, pela *presença dos pares*, que serão todos os outros sujeitos exteriores a comunidade familiar. Essas instâncias vão mostrar ao sujeito aquilo que lhe é permitido, proibido ou prescrito sentir ou exprimir, a fim de que sejam garantidos, simultaneamente, seu direito à existência, na condição de ser psíquico autônomo, e o da existência de seu grupo, enquanto comunidade histórico-social. As identificações normativo-estruturantes, propostas pelos pais aos filhos, são a mediação necessária entre o sujeito e a cultura. Mediação que se faz através das relações físico-emocionais criadas dentro da família e do estoque de significados linguísticos que a cultura põe à disposição dos sujeitos. O ideal do ego é um produto da decantação dessas experiências. Produto formado a partir de imagens e palavras, representações e afetos que circulam incessantemente entre a criança e o adulto, entre o sujeito e a cultura. Sua função, no caso ideal, é a de favorecer o surgimento de uma identidade do sujeito, compatível com o investimento erótico de seu corpo e de seu pensamento, via indispensável a sua relação harmoniosa com os outros e com o mundo. Ao sujeito negro, essa possibilidade é, em grande parte, sonhada. O modelo de ideal de ego que lhe é oferecido em troca da antiga aspiração narcísico-imaginária não é um modelo humano de existência psíquica concreta, histórica e, conseqüentemente, realizável ou atingível. O modelo de identificação normativo-estruturante com o qual ele se defronta é o de um fetiche: o *fetiche do branco*, da *brancura* (COSTA, 2021, p. 26-27).

A impossibilidade de constituição do Eu a partir do modelo narcísico, como imposta ao sujeito negro, é o que também preocupa Fanon, remetendo-se ao *Estádio do Espelho* de Lacan, quando diz que: “não há mais dúvida de que o verdadeiro outro do branco é e permanece o negro. E inversamente. Só que, para o branco, o Outro é percebido no plano da imagem corporal, absolutamente como o não eu, isto é, o não identificável, o não assimilável” (FANON, 2008, p. 141). A epiderme é, portanto, o critério de classificação e hierarquização da racialização. É o que justifica a empreitada em vestir um “figurino branco” (SANTOS SOUZA, 1983) ou uma “máscara branca” (FANON, 2008). “Da parte mais negra de minha alma, através da zona de meias-tintas, me vem este desejo repentino de ser branco. Não quero ser reconhecido como negro, e sim como branco” (FANON, 2008, p. 69).

Essa relação também se evidencia em *Tornar-se negro*, nos diversos depoimentos dos negros e negras em processo de ascensão. Ao reconhecerem-se em um corpo produzido culturalmente enquanto desvalor, negros/as mobilizam estratégias diversas para transformá-lo em um corpo “branco”. Uso de pregadores para afinar o nariz, alisamento do cabelo, pó de arroz e borra de café para clarear a pele são algumas das estratégias rumo à brancura narradas pelos

entrevistados de Neusa. Tais processos denunciam a força intrapsíquica violenta do racismo e o sofrimento por este produzido em uma sociedade cujo referencial de beleza e modelo de realização é a brancura. Como afirmou Fanon: “No paroxismo da dor, só há uma solução para o infeliz preto: provar sua brancura aos outros e sobretudo a si mesmo” (FANON, 2008, p. 179). Quando constatada a “experiência do inverossímil” (SANTOS SOUZA, 2021, p. 73) de transformar-se em branco, a escolha por um/a parceiro/a branco/a passa a ser uma saída possível via fantasia de que através da relação afetivo-sexual seja possível realizar o Ideal do Eu inatingível. “Ora [...] quem pode proporcioná-lo, senão a branca? Amando-me ela me prova que sou digno de um amor branco. Sou amado como um branco. Sou um branco. [...] Esposo a cultura branca, a beleza branca, a brancura branca” (FANON, 2008, p. 69).

Para a psicanálise, a estrutura psíquica de qualquer pessoa solicita um modelo ideal a partir do qual o sujeito irá se constituir, que se pauta tanto na idealização dos pais, ou substitutos, quanto em ideais coletivos. Este modelo é compreendido como Ideal do Eu, que é da ordem do simbólico. “O ideal do ego é, portanto, a instância que estrutura o sujeito psíquico, vinculando-o à lei e à ordem. É o lugar do discurso” (SANTOS SOUZA, 2021, p. 64). Sendo o discurso social um discurso racista, o sujeito irá eleger o não-negro como Ideal privilegiado. O imaginário racista atua, portanto, enquanto condição formativa de um Ideal do Eu branco, que institui, no sujeito negro, uma tensão entre o Eu (atual) e o Ideal do Eu insustentável. Na psicanálise, todos os sujeitos não psicóticos (neuróticos) sustentam sua estrutura psíquica sob o signo dessa tensão, e o Ideal do Eu almejado dificilmente se torna realizável. Todavia, a dimensão superegógica (referente ao Super Eu), que bombardeia o Eu de exigências, expectativas e punições, ocupa, na estrutura psíquica do sujeito negro, uma presença dilacerante e insuportável, na medida em que o Ideal do Eu branco produz uma defasagem que carrega consigo a concretude de uma insustentação. Insustentação essa que se faz visível pelos limites da própria materialidade da cor do corpo negro. “É que o ideal do ego do negro, que é em grande parte constituído pelos ideais dominantes, é branco. E ser branco lhe é impossível” (SANTOS SOUZA, 2021, p. 73).

A dimensão ‘perversa’ dessa alienação incide justamente sobre o corpo que, em sua materialidade, não se permite modificar completamente. O corpo pode ser alterado, adaptado, mas não pode ser modificado ao ponto de se fazer incluir ou atender ao ideal branco. A vivência de exclusão é cotidiana, pois quanto mais o Eu se fizer de acordo com um modelo branco, mais o corpo é odiado por não responder a esse mesmo modelo em sua materialidade (AIRES & TAVARES, 2021, p. 65).

“A distância entre o ideal e o possível cria um fosso vivido com efeito de autodesvalorização, timidez, retraimento e ansiedade fóbica” (SANTOS SOUZA, 2021, p. 73). A violência racista opera, portanto, em sua máxima efetivação através da dimensão superegórica, viabilizando a interiorização pelo sujeito negro das exigências e ideais reproduzidos no campo social. “Tais inscrições psíquicas não são simplesmente resultado da introjeção das experiências de discriminação efetivamente vivenciados, mas se constituem na infância, envolvendo momentos iniciais da constituição subjetiva” (NOGUEIRA, 1998, p. 8). Assim, o/a negro/a não precisa necessariamente se submeter a experiências de discriminação recorrentes para se subjugar e se ver inferior diante do branco, não necessita de alguém que emita a voz racista para experienciar subjetivamente o racismo, pois esta voz é internalizada de modo que o racismo se presentifica mesmo na ausência do sujeito racista¹³⁴. O que faz com que o sujeito negro se sinta em dívida e em falha diante das expectativas dos outros e das próprias, ou faz com que se sinta tendo que se apresentar como “o melhor” em todas as atividades com as quais se compromete: “Ser o melhor! Na realidade, na fantasia, para se afirmar, para minimizar, compensar o ‘defeito’, para ser aceito. Ser o melhor é a consigna a ser introjetada, assimilada e reproduzida. Ser o melhor, dado unânime em todas as histórias de vida” (SANTOS SOUZA, 2021, p. 72). Ser o melhor, entretanto, não lhe garante a consecução do Ideal, o que engendra uma dilacerante ferida narcísica.

Isso fomenta nas pessoas negras uma forma de angústia, como se não pudesse falhar quando sabemos que falhar é uma das características do humano, para recuperar um conceito que Neusa Santos Souza trabalha no artigo “A angústia na experiência analítica”, de 2005. [...] No artigo mencionado acima, Neusa Santos Souza descreve por uma ótica lacaniana os principais vetores da angústia e como esse afeto pode ser manejado na clínica respeitando a singularidade de cada processo psicanalítico. Se com Souza é possível entender a angústia como “a experiência do sujeito lançado aí, entregue às feras e ao desejo do Outro” (Souza, 2005, p. 21), é importante notar que a angústia das pessoas negras está diretamente ligada ao fato de que elas não podem realizar o desejo da branquitude. Ou seja, ainda que a angústia seja abordada no artigo de 2005 por uma dimensão da singularidade e não por um enquadramento mais generalista, esse afeto pode ajudar a compreender a posição das pessoas negras numa sociedade racista que exige delas que sejam o que nunca poderão ser, a saber: infalíveis. Ou seja, é possível encontrar no artigo sua relação direta com o trabalho com psicóticos – tema sobre o qual a obra de Neusa Santos Souza se volta após a publicação de *Tornar-se negro* –, como uma discussão mais geral sobre a relação íntima entre angústia e psicose sem que isso nos impeça de reconhecer que o modo pelo qual a autora pensa as questões da psicose pode se aplicar para a explicação da angústia das pessoas negras quando tentam, em vão, corresponder ao imperativo infalibilidade (ANDRADE & SOUZA, 2023, p. 7-8).

¹³⁴ Isildinha Batista Nogueira (2017) atesta que o mecanismo psíquico de identificação com o agressor, no caso, o agente racista, pelo sujeito negro, possibilita a internalização deste agressor a tal ponto que “não é necessária a presença física de um agressor, porque o negro passa a se autorrejeitar” (2017, p. 123).

Tal angústia é o que se faz nítido nas histórias de vida dos negros e negras entrevistados por Neusa, presentes, sobretudo, nos capítulos 4 (SANTOS SOUZA, 2021, p. 79-97) e 5 (SANTOS SOUZA, 2021, p. 98-106) – neste último, a autora dá destaque a um caso particular de uma de suas interlocutoras, Luísa, pelo fato desta representar “uma riqueza ilustrativa [...] que traz em si o essencial de todas as outras [histórias] e que conta, ainda, com um refinado nível de elaboração da entrevistada” (SANTOS SOUZA, 2021, p. 112). Aqui, ela recupera trechos de entrevistas de negros e negras que incorporaram para si o embranquecimento enquanto modelo engendrado, sobretudo, através da esfera familiar. É nesta esfera, fundamental para a formação do sujeito e da introdução à linguagem e à cultura (FREUD, 1914/1969), que a brancura é construída como um valor e onde se forjam processos de subjetivação que refletem o desejo de “ser branco”; e, refletidamente, é onde se constrói e se fundamenta o estigma de inferioridade do corpo negro e a rejeição pela negrura. Fora da ordem familiar, a rua, a escola, o trabalho e o seio das relações de amizade e amorosas constituem os lugares secundários onde o Ideal do Eu branco “encontra ocasião de reforçar-se, assim adquirindo significado e eficácia de modelo ideal para o sujeito” (SANTOS SOUZA, 1983/2021, p. 68).

A tentativa de atingir o Ideal do Eu, sempre frustrada, institui, na subjetividade negra, uma ferida narcísica, cujo efeito é o desenvolvimento de psicopatologias. Alguns trechos destacados de seus entrevistados dão subsídios para reconhecer uma condição psicopatológica melancólica – que é observada através da manifestação de sentimentos de perda de autoestima, culpa, autodepreciação, insegurança, angústia, defesa fóbica e depressão nos sujeitos analisados –, que é estendida a todo um grupo social ao ser formulada enquanto “a psicopatologia do negro brasileiro em ascensão social” (SANTOS SOUZA, 2021, p. 116). Entretanto, não se fixando em um diagnóstico de um sofrimento de um estrato populacional particular, a psicanalista apresenta, como conclusão da obra, uma saída alternativa à melancólica. Uma alternativa às buscas inverossímeis de se embranquecer, que imprimem uma violência sobre si, seja pela via da tentativa de “metamorfosar o corpo presente, atual, de modo penoso e caricato” – através do afinamento do nariz ou do alisamento do cabelo, por exemplo –, seja pelas uniões interracialis – em que “o filho mulato e o neto talvez branco representam uma louca vingança, suicida e homicida, contra um corpo e uma ‘raça’ que, obstinadamente, recusam o ideal branco assumido” (COSTA, 2021, p. 31). Não havendo uma concepção positiva de si mesmo para se construir laços identificatórios, o sujeito negro tende a associar-se a um modelo de identidade que reflete o ideal de brancura, dominante numa sociedade em que sobrevive o racismo

antinegro. No entanto, é na ausência desta concepção positiva de negritude, na inexistência de uma identidade negra que se possa rejeitar ou afirmar, que o/a negro/a deve ater-se ao trabalho político e subjetivo de criar uma nova identidade.

A possibilidade de construir uma identidade negra – tarefa eminentemente política – exige como condição imprescindível a contestação do modelo advindo das figuras primeiras – pais ou substitutos – que lhe ensinam a ser uma caricatura do branco. Rompendo com esse modelo, o negro organiza as condições de possibilidade que lhe permitirão ter um rosto próprio (SANTOS SOUZA, 1983/2021, p. 115-116).

Tornar-se negro/a é apresentado enquanto uma saída possível ao sofrimento efeito do racismo, que exige, como condição de cura¹³⁵, a construção pelo/a negro/a de uma nova identidade que “lhe dê feições próprias” (SANTOS SOUZA, 2021, p. 116), que, pautada na desidentificação ao Ideal do Eu branco, permita que identificações positivas com a negritude emergjam como elementos por meio das quais se possa produzir um discurso de si, e, como efeito, sustentar facilitadores de transformação da história “individual e coletiva, social e psicológica” (SANTOS SOUZA, 2021, p. 116). A ideia contida em “tornar-se negro/a” propõe, assim, uma outra ordem de discurso sobre a negritude, sobre o corpo negro e a coletividade negra, fazendo frente à hegemonia ideológica que traça a não descontinuidade entre democracia racial enquanto imaginário social e desigualdade racial enquanto materialidade social, e em que a ascensão é assumida como saída individual para o problema do racismo.

Ao lado da discussão sobre a introjeção pelo/a negro/a do Ideal de Eu branco e, como consequência, o adoecimento psíquico, é o “tornar-se negro/a” como um vir a ser que aparece como uma tarefa política que não se encerra ou se reduz ao campo da constituição subjetiva, mas que pressupõe uma intervenção no campo político e cultural e uma inserção nas disputas pelas narrativas históricas. Parece ser esta dimensão, que dá título ao livro, que é de certa forma negligenciada por grande parte de seus leitores, ofuscada talvez pela importância depositada na

¹³⁵ Na interpretação do psicanalista Paulo Bueno, Neusa Santos organiza, nesta obra, a saída *Tornar-se negro* como uma via de produção de condição de cura para os destinos sintomáticos que emergem a partir da experiência do racismo. Paulo aponta, em nossa entrevista (2022), que Neusa está dizendo, implicitamente, que reconhecer o racismo como estrutural e se organizar em torno de uma coletividade e de uma identidade racial permite a construção de novos ideais positivos pelos quais o sujeito possa produzir identificação. Não tão distinto a Fanon, que se deparava com as possibilidades históricas de cura social para as feridas psíquicas geradas pelo colonialismo (FAUSTINO, 2021). No entanto, para a psicanálise o trabalho de cura, em si, se dá somente pela via clínica, sobretudo a escuta clínica, que fornece as condições para que o paciente possa elaborar seus traumas e seus sintomas em outros termos que não apenas o de vítima – seja individual, de uma agressão racista, seja vítima de uma condição estrutural. O trabalho de (psic)análise oferece o caminho da responsabilização ao sujeito: o de se desprender dos ideais. Tornar-se negro/a, criar um sujeito coletivo e um imaginário positivo em torno da negritude, através da militância política sobretudo, é a condição de cura para se refazer subjetivamente através de outros ideais, para depois, a partir do processo analítico, poder abrir mão desses ideais.

dimensão de um tipo particular de sofrimento psíquico que ainda não havia sido teorizado, no Brasil, como fruto de uma experiência social específica¹³⁶. Esta dimensão política contida na obra é pouco considerada em sua relevância no que toca o desafio do enfrentamento do racismo particularmente brasileiro, para além dos limites de um repertório clínico ou de assistência psicossocial voltada para a saúde mental da população negra.

Tornar-se negro, dentre outras tantas obras de intelectuais negras brasileiras, pode ser lida pela chave de uma contribuição fundamental à literatura social antropológica brasileira, ainda que situada no campo de domínio psi. Após Virgínia Bicudo (1945) e pouco antes de Lélia Gonzalez (1984), Neusa Santos também se ancora na psicanálise para apresentar uma análise de como opera o “racismo à brasileira” através do olhar para sua capilaridade no campo emocional, permitindo afirmar que o discurso social interiorizado forja o racismo como condição formativa do Ideal do Eu branco – enquanto Lélia o percebe como neurose cultural brasileira (GONZALEZ, 1984). A conclusão da obra apresenta uma proposta via construção da identidade negra como processo inacabado e permanente. Tal saída político-subjetiva implica um coletivo que atue sobre o plano simbólico-político, a fim de desfazer o que é chamado, pela psicanalista, de “mito negro” – processo ideológico que engendra uma estrutura alienante que aprisiona o sujeito negro numa imagem estereotipada de si – e da produção ativa de representações positivas em torno dos significantes negro, negra e negritude que permitam projetos identificatórios não antagônicos à realidade social e corporal do sujeito.

A aposta de Neusa pelo caminho das identidades e das identificações não corresponde nem a um fetiche do retorno às origens e à África (MBEMBE, 2018a; 2015), em desconfiança de uma substancialidade epidérmica da raça (AMBRA, 2021), nem a um abandono de um

¹³⁶ Tal interpretação da obra, engessada na questão do sofrimento psíquico, talvez esteja relacionada à leitura induzida aos textos de Fanon no Brasil (FAUSTINO, 2020a), já que muitas pessoas chegam à autora através de um primeiro contato com o autor martinicano, e não o contrário. A partir dos anos 1980, a recepção de Fanon sofre uma mudança de ênfase – com pioneirismo de *Tornar-se negro* –, quando suas análises que centralizam a questão da subjetividade passam a ocupar lugar de destaque, substituindo o interesse pelas abordagens mais revolucionárias contidas em *Os condenados da terra* (FAUSTINO, 2015, p. 54). O que leva a “abordagem dos danos psicológicos causados pela relação de dominação/exploração entre colonizador e colonizado” aparecer, por exemplo, nas produções de Lélia Gonzalez nas décadas de 1980 e 90 (CARDOSO, 2014, p. 968). Segundo Ambra (2021), a apropriação que Neusa faz de Fanon se diferencia da de Lélia, porque esta última, ainda que tome a espessura psíquica da alienação do sujeito (negro e branco) ao sistema de dominação colonial/racial como elemento central incorporado do autor, não coloca em primeiro plano o tema do sofrimento e nem tem como objeto de análise especificamente o indivíduo negro. Ao colocar a questão do adoecimento psíquico da população negra como síntese da apropriação de Neusa do pensamento fanoniano, Ambra talvez esteja deixando de lado a dimensão política contida em *Tornar-se negro*, que já se constrói em Fanon, quando este propõe uma nova forma de humanismo – que pode ser traduzida como um devir humano do sujeito (negro) que passa por ele se reconhecer e identificar a sua posição racializada na sociedade – como um projeto que tem como caminho de chegada o fim da racialização. Nesse sentido, esta leitura mais dominante de *Tornar-se negro* talvez traduza as lentes direcionadas ao pensamento de Fanon, a partir da chegada, no Brasil, de *Pele negra, máscaras brancas*.

resíduo substancial de africanidade presente na identificação das diversas expressões da cultura negra brasileira ancorada sobretudo na herança religiosa (SANTOS SOUZA, 2021, p. 46). A mistificação do corpo negro alienado pelo estereótipo racial está atrelada a processos de tripla negação: negação da própria marca de diferença racial, negação das tradições negras brasileiras e negação da experiência de discriminação racial (SANTOS SOUZA, 2021, p. 104-105). Por outro lado, o processo subjetivo de tornar-se negro/a implica necessariamente assumir a posição histórica de um grupo social discriminado e afirmar uma identidade organizada em torno de valores associados a uma herança negrafricana, em rejeição aos valores impostos dominantes de caráter classista, branco e euro-norteamericano-centrado.

Nesse sentido, a autora se aproxima de Lélia Gonzalez tanto na formulação do racismo brasileiro enquanto racismo de denegação¹³⁷, quanto na assunção e aposta na herança amefricana presente de forma recalcada na cultura brasileira, ainda que sistematicamente rejeitada e silenciada – salve datas simbólicas e folclóricas como o carnaval¹³⁸ (GONZALEZ, 1984). A herança negra que tem sua origem denegada, se precipita como legado multicultural que liga África ao Brasil, através da população negra em diáspora, e reaparece como “rasteira” que insiste em resistir ao apagamento da marca da amefricanidade brasileira (GONZALEZ, 1984). Em Neusa, essa mesma herança aparece como possibilidade de desmistificação do sujeito negro, ao se desidentificar com o embranquecimento como ideal social e inconsciente e se recolocar no campo dos ideais associando-se a referenciais que remetem a uma cultura própria, com feições próprias.

A ideia em torno de “feições próprias” (SANTOS SOUZA, 2021, p. 116), incisivamente insistida ao longo de toda obra sob outras expressões: “rosto próprio” (p. 77 e p. 116), “que

¹³⁷ Lélia Gonzalez (2020) constrói seu entendimento de “racismo por denegação” como o racismo tipicamente brasileiro – e presente na América Latina (Ladina) como um todo – que opera de forma disfarçada e velada, e que se sustenta sobre as teorias da miscigenação, da assimilação e da democracia racial, cooperando para uma forma fortemente eficaz de alienação dos discriminados racialmente. “Para um bom entendimento das artimanhas do racismo acima caracterizado, vale a pena recordar a categoria freudiana de denegação (*Verneinung*): ‘Processo pelo qual o indivíduo, embora formulando um de seus desejos, pensamentos ou sentimentos, até aí recalcado, continua a defender-se dele, negando que lhe pertença’. Enquanto denegação de nossa ladino-amefricanidade, o racismo ‘à brasileira’ se volta justamente contra aqueles que são o testemunho vivo da mesma (os negros), ao mesmo tempo que diz não o fazer (‘democracia racial’ brasileira)” (GONZALEZ, 2020, p. 127).

¹³⁸ O diálogo entre ambas as intelectuais negras e colegas de militância, a partir do Movimento Negro Unificado, e a influência das contribuições da tese de Neusa sobre as formulações de Lélia, aparece apenas de forma explícita em “O Movimento Negro na Última Década” (GONZALEZ, 1982, p. 54-56), quando Lélia a cita nominalmente como quem contribui com “seu importante trabalho sobre o drama de ser negro no Brasil” (GONZALEZ, 1982, p. 55). No entanto, em outros textos de Lélia Gonzalez, sobretudo os da década de 1990, vemos o emprego da expressão “tornar-se negro” e outras formas (não tão) perceptíveis de se remeter aos argumentos apresentados pela psicanalista, ainda que não explicitamente citada.

encarne seus valores e interesses” (p. 77), “valores originais” (p. 46), “interesses históricos e psicológicos do negro” (p. 116), “resgatar a sua história e recriar-se em suas potencialidades” (p. 18) – para se contrapor à ideia de uma cultura dominante, que produz assimilação e alienação – levanta questões sobre uma possível essencialização ou reificação de uma construção de identidade ou cultura negras, sobretudo as amarradas a significantes como “próprio/a” ou “original”¹³⁹. Todavia, devemos nos lembrar com quais autores Neusa Santos está dialogando nesta obra, o que nos permite incorporar e reconhecer a complexidade de seu pensamento em torno da formulação de identidade negra que, se por um lado espelha e reforça a gramática discursiva da militância política negra urbana das décadas de 1970-80¹⁴⁰, a qual ela mesma esteve atrelada, por outro, também nos informa sobre outras influências intelectuais que consolidam a sustentação teórica para tal formulação.

Para além de Freud, aparece explicitamente a menção a Barthes, Althusser e Foucault como autores que constroem uma base importante para sua argumentação nesta obra. No entanto, sabemos de outras influências que nortearam a construção do pensamento da autora, ainda que não diretamente citadas, fundamentadas nas ideias e obras que circulavam no âmbito da militância negra orgânica da década de 1970, como Léopold Sédar Senghor, Cheikh Anta Diop, W.E.B. Du Bois, Amílcar Cabral, Aimé Césaire, além do próprio Fanon¹⁴¹. Como grande leitora de Fanon, o Movimento de Negritude francês foi uma grande influência para Neusa na medida em que “o que os unia era a aposta na valorização da identidade negra como caminho para uma emancipação em que o negro fosse reconhecido como humano” (FAUSTINO, 2020c, p. 38). Isso vai aparecer na sua aposta de tornar-se negro/a como uma afirmação da negritude

¹³⁹ Por outro lado, podemos reconhecer, em categorias como “valores” e “interesses” “próprios”, o reflexo de uma influência teórica marxista, especificamente um marxismo althusseriano, em que a cultura (dominante) é tomada como “ideologia”, vista a partir de sua função reprodutora e legitimadora da ordem existente, do *status quo* (aqui, branco, elitista e racista), em que “um sistema de significados e valores é a expressão ou a projeção de um interesse de uma classe particular” (WILLIAMS, 1977, p. 108-109). Nesse sentido, os valores e interesses históricos (a autora inclui “psicológicos”) do negro estariam em contradição e em subversão a esses valores dominantes/hegemônicos que têm um papel mistificador das fontes de exploração e dominação vividas por classes e grupos sociais particulares. Ideologia é tomada, nesta obra, como a mistificação que permite ofuscar, distorcer ou disfarçar a realidade social de desigualdade racial, entendendo a “democracia racial brasileira” como um sistema ideológico eficiente que permite afirmar a inexistência do racismo e da discriminação pautada na raça e na cor.

¹⁴⁰ Sobre este campo discursivo afirmativo da identidade e cultura negras e do signifiante negritude, falarei mais à frente, neste mesmo capítulo, no módulo que enfatiza os efeitos desta obra na perspectiva dos movimentos negros nos anos 1970 e início de 1980.

¹⁴¹ No entanto, segundo Deivison Faustino, *Tornar-se negro* (1983) inaugura uma nova fase na recepção desse intelectual no Brasil, trazendo *Escucha, blanco!* (1970), versão castelhana de *Peau noire, masques blancs*, no lugar de *Os condenados da terra* (1968), que, em sua versão prefaciada por Sartre, pautada na polaridade entre “Eles” (colonizadores/imperialistas/racistas) *versus* “Nós” (colonizados/oprimidos/condenados), marca a recepção de Fanon pelos intelectuais orgânicos do movimento negro brasileiro (FAUSTINO, 2020a).

positivada enquanto identidade. No entanto, uma percepção menos fechada da identidade aparece devido a outras influências de autores que incorporaram parte substancial das referências estudadas nos grupos de estudo de que participava, no final de 1970 e início de 1980, junto a Gregório Barembliitt, Isidoro Americano do Brasil, Jurandir Freire Costa e Roberto Machado. Podemos apostar com certa segurança na influência de intelectuais como Simone de Beauvoir, Jean-Paul Sartre, Gilles Deleuze, Claire Parné e Félix Guattari sobre seu pensamento, que propiciaram que ela elaborasse uma teoria do sujeito processual, fracionado e antiessencialista, e pensasse a negritude – reformulada enquanto “tornar-se negro” – como devir, ainda que apoiada em uma determinada “autenticidade negra”.

Isso talvez explique porque, a essa altura, as conclusões da autora sobre identidade negra são tão diferentes das de Bhabha (1982, 1992, 1994, 1996) e Mercer (1994, 1996)¹⁴², por exemplo, em que a diferença é representada sempre como um significante que escapa à definição. Num outro polo, pelo menos aqui neste trabalho, Souza busca disputar o jogo da significação em um sentido que emancipe o sujeito negro das distorções provocadas pela sociedade branca. Dito de outro modo, embora em um processo de existência que está sendo (experiência), existe aqui um sujeito que pode se recompor a partir da rejeição do olhar do outro sobre si [...]. Em um movimento que parece remeter a Du Bois, a autora revela a sua expectativa de superar os elementos reificadores que nos distorcem o olhar sobre nós e o outro, descortinando, assim, o ser negra. [...] O ponto que chama a atenção é que, para ela, mesmo que o texto de apoio não seja o *Les damnés de la terre*, mas sim o *Peau noire, masques blancs*, é a **perspectiva da autenticidade negra que precisa ser encontrada – ou construída** – ao fim desse caminho de desvelamento (FAUSTINO, 2020a, p. 181-182).

Ou seja, tal autenticidade negra está menos atrelada a um lugar de uma “origem” mítica e essencial (MBEMBE, 2018a; 2015), e muito mais apoiada sobre a possibilidade de desalienação e emancipação do discurso racista, que atribui, de forma fixante e reificante, ao significante “negro/a”, significados determinados (e determinantes), evidentemente pejorativos. “O ‘ser negro’ corresponde a uma categoria incluída num código social que se expressa dentro de um campo etno-semântico em que o significante ‘cor negra’ encerra vários significados” (NOGUEIRA, 2017, p. 123). Encontrar tal “autenticidade negra” se dá, portanto, pelo caminho de desvelamento dos antecedentes históricos da racialização, assim como Fanon

¹⁴² Bhabha e Mercer, derridarianos radicais, vão por um caminho teórico de que a identidade é sempre uma projeção e aquilo que pode existir como traço cultural de um grupo vai sempre se relacionar, se misturar ou se hibridizar com o traço de outro grupo. Nesse sentido, a cultura negra, para eles, existe sempre em relação à cultura europeia, e não como algo em si. Estes autores da diferença estão, portanto, menos interessados numa definição da cultura negra e muito mais na fronteira entre o que é considerado negro e o que não é. Neusa Santos está olhando para a possibilidade de uma autodefinição de negritude e está informada pela ideia de autenticidade, o que se distancia daquilo que os autores pós-coloniais propõem com o conceito de identidade. No entanto, ela os aproxima quando reconhece que a identidade não existe em si, *a priori*, mas é construída na e pela relação.

propõe, que Neusa atualiza e traduz para nossa realidade social como os antecedentes históricos da escravização e da ascensão social do negro brasileiro (FAUSTINO, 2020a)¹⁴³. Esse desvelamento se dá, sobretudo, via militância política negra, ou seja, através da percepção do sujeito inserido em uma coletividade.

O negro que elege o branco como ideal do ego engendra em si mesmo uma ferida narcísica, grave e dilacerante, que, como condição de cura, demanda ao negro a construção de um outro ideal de ego. Um novo ideal de ego que lhe configure um rosto próprio, que encarne seus valores e interesses, que tenha como referência e perspectiva a história. Um ideal construído através da militância política, lugar privilegiado de construção transformadora da história. Independentemente dos modos de compreender o sentido da prática política, seu exercício é representado para o negro como o meio de recuperar a autoestima, de afirmar sua existência, de marcar o seu lugar (SANTOS SOUZA, 1983/2021, p. 77).

Assim, proponho uma diferenciação entre a ideia de “saber-se negra/o”, que aparece apenas uma vez na obra – ainda que em uma posição de destaque, logo em sua introdução (SANTOS SOUZA, 2021, p. 46) –, e “tornar-se negra/o”, que, além de dar nome ao título, aparece e reaparece inúmeras vezes por reunir um campo discursivo de aposta política (e possivelmente clínica¹⁴⁴) da autora, que converge com as perspectivas ideológicas, o vocabulário político e as saídas de emancipação apresentadas pelos movimentos negros do período.

3.2 Saber-se negra/o e tornar-se negra/o enquanto projeto de autonomia através do discurso de si

Saber-se negra/o é a constatação do trauma colonial (KILOMBA, 2019). É a possibilidade de se enxergar fixado em uma determinada posição no *laço social*¹⁴⁵, no

¹⁴³ Mais à frente em sua trajetória, Neusa parece se distanciar desta chave interpretativa da identidade negra enquanto portadora de uma autenticidade, ao passar a se interessar por autores como Anthony Appiah, que entende as identidades sociais como constituídas a partir de imprecisões, histórias forjadas, biologias inventadas e afinidades culturais artificializadas, estruturadas por convenções de narrativa com as quais jamais se consegue conformar-se realmente (APPIAH, 2019). O que pode ter se desdobrado em sua posterior perspectiva crítica a pressupostos teóricos desenvolvidos em *Tornar-se negro*, como evidenciada na entrevista ao programa *Espelho* (2009), tema do último capítulo dessa tese.

¹⁴⁴ Embora Neusa não tenha construído uma discussão clínica neste trabalho, cuja própria metodologia foge do *script* psicanalítico dos casos clínicos – ao se utilizar de entrevistas de histórias de vida –, ela sugere, indiretamente, que a renúncia ao Ideal de Eu branco e a constituição de um novo discurso de si pelo sujeito solicitam o trabalho em análise, para além da experiência política, como aposta Cristiane Ribeiro (2020).

¹⁴⁵ Laço social, para a psicanálise, está relacionado ao discurso (social), ao enlaçamento com o Outro (aqui compreendido enquanto linguagem, relação) (OLIVEIRA, 2016). “Os discursos promovem laços sociais nos

imaginário cultural, no discurso colonial. É se perceber desaparecendo como sujeito, ao existir no mundo social como sinônimo de corpo (FANON, 2008). Não como qualquer corpo, mas aquele corpo que marca os parâmetros da subjetividade (EHLERS, 2012). É saber-se corpo dejetado, corpo abjetado, reduzido a uma questão de aparência, a uma ficção de cariz biológico (MBEMBE, 2018a). É se localizar no olhar epidermizado do Outro (FANON, 2008), é entender a si mesmo como um texto racial (ALEXANDER, 2021). Assim, “saber-se negro não se refere apenas ao tom da pele, mas à consideração desse traço na experiência com o outro. Traço, marca, significante e sentidos partilhados, condenando a um lugar social específico congelado na história hegemônica” (ROSA et al, 2019). Mas saber-se negra/o é também a capacidade de nomear o próprio mal-estar enquanto um sofrimento compartilhado, efeito de uma violência histórica, de uma memória de despossessão e desenraizamento, e de sua reprodução cotidiana enquanto reencenação do trauma colonial (KILOMBA, 2019). É a possibilidade de, *a posteriori*, identificar e narrar o momento em que se soube negra/o, como nos conta Bianca Santana (2023). Saber-se negra/o é também o que permite ao sujeito, ao enunciar a sua angústia, sua agonia e sua dor, senão escapar, ao menos, rebater a patologização de seu sofrimento, quando este é categorizado como fruto de uma condição paranoica, persecutória ou de baixa autoestima. Da mesma forma em que Fanon contestou o psicanalista Mannoni em sua teoria do complexo de dependência do colonizado (2008).

A psicanalista Maria Lúcia Silva (2021) constata que o sofrimento conectado à experiência do racismo é ainda hoje deslegitimado por muitos psicólogos e psicanalistas, particularmente brancos¹⁴⁶. “É uma vivência que reedita a violência vivida no cotidiano, reatualizando a experiência traumática [...] que promove crises de ansiedade e angústia, culpa, sentimentos de vergonha e a experiência de estar desamparado, sem defesa” (SILVA, 2021, p.

quais o sujeito se constitui e encontra seu lugar (Lacan, 1964/1998). Os laços sociais têm seu fundamento na linguagem, constituindo-se como laços discursivos, ou seja, materializam-se nos modos de relação em um dado tempo e lugar. São laços que inserem o sujeito simultaneamente no jogo relacional, afetivo, libidinal e também no jogo político, pautando a construção da história de cada um, inserida no campo discursivo de seu tempo (Rosa, 2016)” (ROSA et al., 2019, p. 89). No entanto, cabe a lembrança de Ana Paula de que o “discurso social, com seus imperativos dos ideais culturais e valores de branquitude, faz parte do Outro, entendido como campo da linguagem, mas não o recobre totalmente” (BRAGA, 2015, p. 209).

¹⁴⁶ Maria Lúcia relata ouvir de sua analista formas de negar o racismo por ela experienciado: “Ao responder a clássica pergunta ‘O que a traz aqui?’, falei sobre meu sofrimento fruto de discriminações e humilhações raciais vividas, e para meu espanto ouvi como resposta: ‘Isso é bobagem, racismo não existe’” (SILVA, 2021, p. 16). Na nossa entrevista, ela comenta sobre sua primeira psicanalista (branca): “Neste período, eu começo a minha análise em 83, uma analista que eu fiquei 5 anos com ela, em que eu começo a me digladiar com ela, no sentido de que ela falava as mesmas coisas que os psicanalistas de hoje continuam falando. Que era uma ideia de perseguição, que era complexo de inferioridade, e eu para ela ‘Não, isso não é!’. Mas eu tinha muito poucos argumentos, porque até então eu também não tinha um fórum que discutisse isso e nem tive, na universidade, espaço para discutir isso com professores” (Maria Lúcia Silva, 2022).

15). Ao se reiterar a negação do racismo como fato social e como experiência subjetiva, permite-se a permanente reedição, no sujeito negro, de um sentimento persecutório que parece ser infundado e sem razão, como se próprio da particularidade do sujeito e de sua fragilidade psíquica (NOGUEIRA, 2017). No entanto, há avanços, no campo psi, em relação à produção de escuta ao atravessamento racial, apesar de, até meados dos anos 1990, ser uma questão completamente ignorada pelo campo – com exceção da psicologia social que nunca pôde recuar diante de temas como racismo, pobreza e violência, reflexo de uma atuação pública em saúde mental. O enfrentamento clínico dos efeitos psicossociais do racismo somente se torna um caminho de atuação possível e um eixo da escuta clínica a partir do momento em que uma experiência subjetiva é nomeada e reconhecida como resultado de uma posição social atravessada pela violência racial, e Neusa é pioneira neste quesito.

O livro *Tornar-se negro, ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*, baseado em histórias de vida de negros e negras em processo de ascensão, circunscritos num único estado brasileiro, além de inovador, é potente, pois revela os danos do racismo em dimensão universal. A leitura leva à descoberta de como o racismo opera em nossas vidas, nefandamente, sempre atualizado e de acordo com as forças vigentes e seus projetos de dominação. Os relatos contidos no livro ensinam-nos a nomear o racismo, o que faz total diferença. Em minha trajetória, nunca tive dúvidas de que eu era preta e gostava de sê-lo, mas não conseguia decifrar a angústia, o embaraço que eu vivenciava na relação com o outro, em especial na escola e no trabalho. Em 1976, quando fui interpelada por dois militantes do movimento negro, o enigma começou a ser resolvido. Eles estavam empenhados na reativação do Centro de Cultura e Arte Negra – Cecan, e, instigada, eu me aproximei, e eles me contaram o que era o racismo, o que ele produzia na vida das pessoas. E tudo ganhou sentido, significado, nome: memórias remotas foram acionadas, e como num filme, cenas foram se desenrolando e tomando conta de mim. Neste momento, eu pude nomear aquele embaraço, aquela angústia, e fazer laço com a realidade. Eu constatee a existência do racismo! Eu compreendi o que se operou em minha vida, durante anos: experiências de exclusão, discriminação e humilhação. Foi um processo vivido com muita dor, raiva, ódio e indignação, mas tão libertador. Surgia ali o sujeito e nascia a ativista. [...] Enquanto sujeito, surgiu a possibilidade de tornar-me negra, como descreve Neusa [...] A leitura de *Tornar-se negro*, mais tarde, ampliou a minha escuta e compreensão do processo de alienação. E, ao mesmo tempo, jogou luz no caminho ao encontro de mim mesma. Teve um efeito analítico, possibilitando também a entrada no simbólico. O reencontro com a história do país, do Brasil escravagista, da violência racista contra os povos negro e indígena, lançou-me na luta contra todas as formas de discriminação e opressão, e levou-me também à psicologia e à psicanálise: uma trajetória de atuação no movimento negro e no movimento de mulheres negras (SILVA, 2021, p. 17-18).

Retornando, portanto, a já introduzida diferenciação entre saber-se negra/o e tornar-se negra/o, a primeira permite furar o mecanismo de tripla negação, já discutida (a saber, negação da própria marca racial, negação das tradições culturais negras e negação de se vivenciar o racismo), produto da mistificação e alienação, pelas quais o sujeito negro é submetido no Brasil. Mais do que passar a poder nomear a experiência vivida como racismo, este processo admite

localizar, nesta violência, o lugar de decifração e inteligibilidade de angústias, traumas e dores, ainda não elaborados ou simbolizados pelo sujeito como resultado de algo que se apresenta no Real¹⁴⁷, enquanto experiências de violência que se presentificam no encontro com o Outro e com o olhar e discurso racistas. Assim, “quando algumas pessoas se sentem perseguidas pela sua própria cor, é porque não tem como abrir mão dela, em função do que é posto para você, enquanto negras e negros, do que a sociedade coloca em você que não é seu, e do quanto, muitas vezes, eu incorporo como meu, sem ter como me desvencilhar” (Maria Lúcia Silva, 2022). Esta experiência subjetiva deixa de ser inteligida como uma patologia individual, na medida em que se sabe que ouvir a repetida voz racista (ainda que não necessariamente enunciada¹⁴⁸) impele ao sujeito negro a ter que responder incessantemente de uma posição racializada, o que produz trauma (BISPO, 2023).

Saber-se negra/o conduz, assim, um deslocamento possível para que o processo de tornar-se negra/o possa emergir como condição para que o sujeito apareça como sujeito – “Foi um processo vivido com muita dor, raiva, ódio e indignação, mas tão libertador. Surgia ali o sujeito e nascia a ativista” (SILVA, 2021, p. 17). “Recuperar a autoestima do/a negro/a, afirmar a sua existência e marcar o seu lugar” (SANTOS SOUZA, 2021, p. 77) exige um passo além: implica forjar um novo Ideal não aprisionado ao mito da democracia racial e ao discurso do branqueamento, constituir uma nova identidade que reflita os interesses históricos da população negra brasileira e produzir um discurso sobre si mesmo como projeto de autonomia. Requer, mais do que “saber-se negra/o”, “tornar-se negra/o”. Tornar-se negra/o, processo individual e coletivo, subjetivo e político, supõe uma refeitura de novos ideais, identidades e negritudes, que permitam o/a negro/a se desvencilhar do olhar reificador do Outro¹⁴⁹ e de sua introjeção pelo próprio sujeito.

¹⁴⁷ Real é um conceito elaborado pelo psicanalista Jacques Lacan. Juntamente com o registro do Imaginário e do Simbólico, o Real forma o terceiro registro que constitui topologicamente o nó borromeano (constituição de três anéis entrelaçados; se algum deles se separa, os outros ficam soltos, se cortar um elo o outro também se desfaz, pois, como num nó, um se cruza por cima e outro por baixo em ponto de amarração). Ao longo de sua obra, Lacan elaborou três definições do registro Real: (1) o Real retorna sempre ao mesmo lugar (a partir da obra de Aristóteles), (2) o Real está fora de qualquer articulação que tenha efeito de sentido ou significado (*hors signifié*), e (3) o Real como impossível de ser simbolizado.

¹⁴⁸ Sobre a não necessidade da submissão a ataques racistas para promover uma experiência subjetiva de racismo, por haver uma rede discursiva racista sólida sustentada, reproduzida no mundo social e interiorizada pelo sujeito negro, abordarei adiante, mas antecipo aqui que essas elaborações foram fruto do diálogo com o psicanalista Paulo Bueno, que coordenou o grupo de estudos “Clínica e relações raciais: uma aposta psicanalítica” (2022), que tive a oportunidade de participar e que em muito contribuiu para as reflexões desenvolvidas nesta tese.

¹⁴⁹ A categoria “Outro” aqui aparece, como em outros momentos desta tese, menos como conceito antropológico e mais próximo à forma como esta categoria é articulada pela psicanálise. O Outro psicanalítico não se refere a algo externo ao sujeito, a simbolização de uma alteridade exterior, mas aquilo que constitui o próprio sujeito e

Podemos concluir que tornar-se negro não é só uma condição de sobrevivência, mas de resistência e existência. Podemos afirmar que há uma estratégia do Estado e da Ciência com o branqueamento dos corpos, que nega os corpos negros. Que tenta forcluir a cor¹⁵⁰ ou dar a ela um nome do pior. Tornar-se negro é atravessar esse ponto, é ocupar um lugar próprio de negritude com o seu corpo. Que não é mais somente por causa da cor da pele. É uma pergunta sobre como e o que fazer com o próprio corpo. Como fazer e o que fazer para além do discurso do Outro. Um acontecimento que não é sem autorização de alguns outros. Ao tornar-se negro, o negro se depara com o seu corpo e seu lugar no mundo. Uma tarefa difícil. E é possível pensar que tornar-se negro implica o sujeito e seu inconsciente. Um trabalho que requer ler, de uma outra maneira, um corpo que sempre foi batido e violentado. Ler esse corpo com isso e apesar disso. Pois muitos negros ao se darem conta de sua negritude passam a escutar e a se lembrar de episódios racistas vividos e que não eram lidos como tal, já que não eram negros (Renata Mendonça, em “29ª Jornadas Clínicas da EBP Seção Rio e ICP-RJ – Lógicas coletivas nos tempos que correm”, 04 de novembro de 2022).

Se o que constitui o sujeito é o olhar do Outro (NOGUEIRA, 2017), saber-se negra/o é se confrontar com esse olhar, reconhecendo nele o significado que “ser negra/o” produz enquanto campo semântico. Tornar-se negra/o é, por outro lado, senão se desvincular deste olhar – pois sabemos que mesmo o sujeito consciente de sua condição e das implicações histórico-políticas do racismo não deixa de ser afetado pelas marcas que este deixa inscrito em sua psique (*idem*) –, ao menos buscar não corresponder às expectativas que o Outro projeta sobre si: a de “cumprir o veredito impossível – desejo do Outro – de vir a ser branco” (SANTOS SOUZA, 2021, p. 115). E, deste deslocamento, emerge o sujeito (RIBEIRO, 2020). Para Grada Kilomba (2019), tornar-se sujeito é se abrir à possibilidade de se constituir a partir de um estado de descolonização do Eu:

Nesse estado, o sujeito negro inicia uma série de identificações consecutivas com outras pessoas negras: sua(s) história(s), suas biografias, suas experiências, seus conhecimentos etc. Essa série de identificações previne o sujeito negro da identificação alienante com a branquitude. Em vez de se identificar com a/o “outra/o” branca/o, desenvolve-se uma identificação positiva com sua própria negritude, o que por sua vez, leva a um sentimento de segurança interior e de autorreconhecimento. Tal processo leva à reparação e à abertura em relação às/aos “outras/os” brancas/os,

que age à sua revelia. A dimensão presente na afirmação “O Eu é um Outro” (“*Je est un autre*”), do poeta francês Arthur Rimbaud, é recuperada por Neusa Santos, para falar daquilo de estrangeiro que habita em nós mesmos e que nós insistimos em não nos defrontar (1998/2021).

¹⁵⁰ Termo apropriado por Lacan do campo do Direito (neste, teria a ver com o decurso de prazo que pode prescrever o direito de recorrer durante um processo judicial), para indicar a impossibilidade de certos sujeitos recorrerem simbolicamente à inscrição da função paterna (Nome do Pai). Lacan, na década de 1960, postulou o conceito de forclusão (*forclusion*) para designar o prazo que foi prescrito ao psicótico inscrever o significante primordial fundador e organizador do Simbólico. Segundo ele, a forclusão é a defesa da psicose frente ao Real. Esse termo é uma releitura da concepção freudiana que atribuía ao psicótico um processo de rejeição da realidade mais intenso que o recalque – sendo este o processo de defesa próprio à neurose. Essa rejeição primordial determina um furo constituidor no Simbólico. “Forcluir a cor” parece aqui querer apontar para a rejeição radical e fundadora da cor negra.

uma vez que, internamente, o sujeito negro está fora da ordem colonial. Todo o processo alcança um estado de descolonização, isto é, internamente, não se existe mais como a/o “Outra/o”, mas como o eu. Somos eu, somos sujeitos, somos quem descreve, somos quem narra, somos autoras/es e autoridade da nossa própria realidade. Assim, [...] tornamo-nos sujeito (KILOMBA, 2019, p. 237-8).

Tornar-se negro é tornar-se sujeito. Nesse sentido, o mesmo significante “negro”, em saber-se negro e tornar-se negro, remete a um duplo conjunto de significados muito distintos. As quase antagônicas redes de significação inscritas em “negro” refletem a tensão histórica, contida no discurso da razão negra, entre a *consciência ocidental do negro* e a *consciência negra do negro* (MBEMBE, 2018a). Através da última, “a escrita procura conjurar o demônio” da primeira e “a estrutura de sujeição que ele carrega; na qual a mesma escrita se esforça por evocar, salvar, ativar e reatualizar a experiência originária (a tradição) e reencontrar a verdade sobre si mesmo, já não mais fora de si, mas a partir do seu próprio terreno”¹⁵¹ (MBEMBE, 2018a, p. 65). Pois a razão negra é simultaneamente essa produção do “negro” como exterioridade, excedente e ausência, inventado para legitimar exclusão, embrutecimento e degradação, quanto à tentativa de reconstrução da vida e potência de vida, a partir da reescrita de si (*idem*).

Humilhado e profundamente desonrado, o negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa e o espírito em mercadoria – a cripta viva do capital. Porém – esta é sua patente dualidade –, numa reviravolta espetacular, tornou-se símbolo de um desejo consciente de vida, força pujante, flutuante e plástica, plenamente engajada no ato de criação e até mesmo no ato de viver em vários tempos e várias histórias simultaneamente (MBEMBE, 2018a, p. 21).

Assim, tornar-se negra/o é mais do que se reconhecer na *consciência ocidental do negro*, para dela se distinguir e se descolar. É efetivamente se lançar numa reescrita de si, oferecendo um encadeamento de novos significados sobre ser negra/o e a negritude, assumidamente inacabados – “tornar-se”. Mais do que uma construção sólida de novos significados determinados, é a potencialidade aberta de um processo de esvaziamento do campo semântico atribuído ao significante “negro/a” e suas variantes (raça, cor, preto/a, negritude etc.), que

¹⁵¹ Ainda que, para Mbembe (2018a), o texto da “Consciência negra do negro” tende a reproduzir parte do texto da “Consciência ocidental do negro”, mesmo quando busca refutá-lo, por trazer consigo “em todo o seu conteúdo, os vestígios, as marcas, o murmúrio incessante e, por vezes, a surda cogência do primeiro e também a sua miopia” (2018a, 65). Crítica semelhante aparece em Fanon (2008), quando aponta que o(s) discurso(s) de negritude tende(m) a repetir a dualidade razão/corpo do discurso colonial, ainda que invertendo-a, e também em Gilroy (1995), quando argumenta que o desejo de afirmar e celebrar a continuidade ininterrupta na identidade racial, embora uma resposta à negação do sentido histórico à vida negra, é “um cálice envenenado, sedutoramente apresentado pela própria ordem de poder que as culturas subalternas, originadas da escravidão e da ação anticolonialista, prometem abolir” (GILROY, 1995, p. 23).

reemerge então como um significante esvaziado de significação preexistente, a ser ocupado por um campo de sentidos instáveis¹⁵², mutáveis, e impermanentes, por oposição à “universalidade da condição negra” produzida pela modernidade (MBEMBE, 2020). De contestabilidade reconhecida em suas fronteiras, por se distanciar de um realismo ontológico (APPIAH, 2019), este significante, “negritude”, passa a ser pensado e proclamado então enquanto identidade histórica e orgânica (*idem*)¹⁵³.

Ambos os processos, saber-se negra/o e tornar-se negra/o estão, para Neusa Santos Souza, entrelaçados à militância política antirracista. É através deste campo de luta que se permite, por um lado, enxergar a própria posição racializada e assim se reconhecer como corpo marcado e persistentemente reificado pelo discurso social, mas também, por outro lado, se construir como sujeito e como coletividade política.

Entender como inúmeros jovens constroem seus caminhos para se tornarem negros apenas em movimentos sociais, apenas no contexto de uma coletividade. Para estes, a coletividade não é um acidente, é a condição de possibilidade. Afinal, como o próprio Freud nos mostra, a massa suspende a hostilidade ao operar uma restrição ao narcisismo. Essa passagem é um convite interessante! Ela não diz que os movimentos sociais, os movimentos identitários, os movimentos negros, antirracistas, por exemplo, estariam restritos ao terreno do narcisismo. Seria constrangedor alguém aproximar qualquer destes movimentos a uma doutrina do narcisismo, sobretudo numa cultura racista. Ao contrário, esses movimentos, podem produzir efeitos de inscrição que viabilizam formas de existência àqueles que são sistematicamente segregados, como também podem restringir o narcisismo daquele que agencia a segregação, com a finalidade de manter intacto seu universal. Dito de outro modo, ao invés de serem movimentos de constituição de universais, muitos movimentos sociais podem ser formas de furar os universais naturalizados (ANDRADE, 2022, p. 4).

Por outra chave, é a possibilidade de furar a constituição do Ideal do Eu branco como condição única de subjetivação negra ou como possibilidade de disputar um lugar de humanidade no mundo social. Tornar-se negra/o não é, portanto, formulado enquanto uma saída individual ao racismo, pois implica necessariamente uma tarefa política e coletiva que enfrente

¹⁵² Ao escrever sobre a função simbólica da castração e da significação fálica (1991/2023), Neusa Santos afirma que, no “sentido”, há algo que sempre insiste como enigma: “o sentido é esse ‘a mais’ que envolve e permeia a significação, constituindo a como verdade não toda, saber não absoluto. O sentido faz da significação qualquer coisa de parcial, meia verdade. Numa relação interior e necessária, direito e avesso de um mesmo tecido, o sentido convive e vincula-se ao não sentido, essa figura complexa, síntese de falta e excesso de produção de sentido. É que o não senso, por não possuir nenhum sentido particular, abre-se à multiplicidade de sentidos possíveis, produzindo-o em excesso, opondo-se assim não ao sentido, mas à sua ausência” (2023, p. 41-42). Tomei emprestado, de maneira talvez imprecisa e vulgar, estas suas elaborações, presentes em obra bem posterior a *Tornar-se negro*, para pensar a relação entre o significante “negro/negritude” e seu complexo campo de significação.

¹⁵³ Para Appiah, as identidades são essencialmente subjetivas, socialmente construídas e têm um papel significativo na vida ética dos sujeitos. “Sustento que as identidades estão entre as mais importantes ferramentas socialmente mantidas e transmitidas para construir uma vida” (APPIAH, 2019, p. 24).

a insistente racialização do discurso social, que continua produzindo a melancolização dos corpos negros (ANDRADE, 2022). Neusa coloca ênfase na dimensão da “luta política que busca transformar a história e sua [própria] história” (2021, p. 97) como parte do processo de tornar-se negro/a, que não se reduz a uma mera transformação subjetiva do singular. Assim sublinha-se o papel central que os coletivos ocupam nesse processo.

Mesmo reconhecendo que a dimensão de sofrimento que cada pessoa apresenta individualmente passa por construções radicalmente singulares a partir de cada história de vida, parece-me que a nomeação daquele espaço coletivo é algo que “fortalece” e do qual cada um pode fazer o próprio uso para aplacar dores e sofrimentos advindos da violência do racismo. O que mantém cada sujeito em um coletivo? Como movimentos históricos, por exemplo o Movimento Negro, incidem nas singularidades de seus membros? Qual a função de um coletivo na vida dos sujeitos? (RIBEIRO, 2020, p. 19).

É o que nos interroga a psicanalista Cristiane Ribeiro, quando se questiona sobre quais os trabalhos psíquicos, subjetivos e políticos são necessários para que o sujeito negro torne menos profundas as marcas da violência racista. Neste caminho, ela aposta na agência política antirracista e na construção de coletividade(s), já que “a militância não pode ser descartada por não trazer garantias subjetivas e, de igual modo, a saída subjetiva não pode ser descartada por não trazer garantias coletivas” (RIBEIRO, 2020, p. 109). O que quer dizer que as dimensões subjetivas e políticas, singulares e coletivas, das saídas tecidas por Neusa (1983) não devem ser rejeitadas sob o risco de perder de vista que tornar-se negra/o enquanto processo está implicando ambas as dimensões. Ainda que ela aponte para o lugar absolutamente singular pelo qual são construídas as saídas psíquicas do sofrimento de cada sujeito, vide a particularidade de cada relato que ela traz em seu livro, Neusa também indica a importância da participação política e dos processos de coletivização, que podem produzir efeito de redução no sofrimento psíquico (RIBEIRO, 2020).

Poderíamos, então, traduzir, hoje, a proposta de Neusa Santos de 1983 nos seguintes termos: se há um sistema simbólico de determinação ou um discurso que subjuga o negro, não basta para o sujeito construir um arranjo singular, pois essa solução estará sempre ameaçada pela violência do Outro. Daí a militância despontar como uma das formas mais promissoras de romper com o ciclo de dominação. Assim, para que uma solução subjetiva seja exitosa, faz necessário um engajamento político (RIBEIRO, 2020, p. 95).

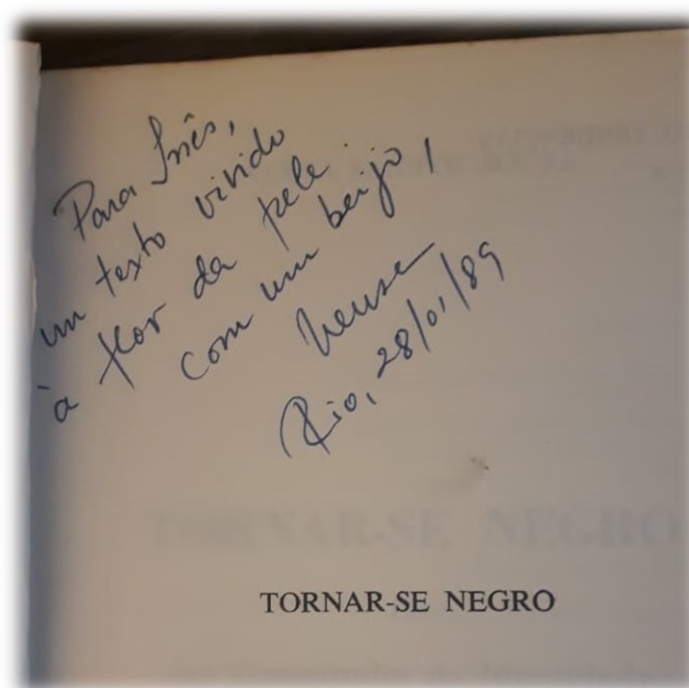
Nos debruçando um pouco mais sobre a obra, podemos mapear também um movimento de anúncio do processo de tornar-se negra da própria autora, desdobrado de sua atuação na militância política antirracista no Rio de Janeiro nos anos 1970. Neusa nos dá pistas, logo na

abertura do livro, de que o texto parte de um processo autorreflexivo, quando escreve “saber-se negra”, no feminino, enquanto o próprio título da obra encontra-se no masculino. Saber-se negra, escreve ela, “é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, e sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades” (2021, p. 46). *Tornar-se negro* pode ser lido como uma escrita que traduz o resultado de um processo de auto reflexividade, em que a autora toma sua própria experiência como ponto de partida.

Aqui esta experiência é a matéria prima. É ela que transforma o que poderia ser um mero exercício acadêmico, exigido como mais um requisito da ascensão social, num anseio apaixonado de produção de conhecimento. É ela que, articulada com experiências vividas por outros negros e negras, transmutar-se-á num saber que – racional e emocionalmente – reivindico como indispensável para negros e brancos, num processo real de libertação (SANTOS SOUZA, 2021, p. 46).

Neusa nos faz crer que muitos dos processos vividos em sua própria trajetória de ascensão espelham e se confundem com as histórias de vida, presentes em seu livro, de negros e negras que, a seu modo, experienciaram o desconforto, o embaraço e a angústia da posição de serem negros em um “mundo embranquecido” – como era (e ainda é hoje) o campo de atuação da psiquiatria e da psicanálise. No âmbito mais íntimo, a dimensão da própria experiência aparece formulada pela autora, em dedicatória no livro presenteado à amiga Inês Catão, quando escreve:

Figura 44 – Dedicatória de Neusa Santos de 28 de janeiro de 1989, fotografada do exemplar de *Tornar-se negro*.



Fonte: Acervo pessoal de Inês Catão.

“À flor da pele”. Expressão que, em uma rápida busca pelo seu significado, nos aponta para uma sensibilidade aguçada, a um estado de extremos emocionais – de afetos a-flor-ados. A um momento em que as emoções superam a razão, em que os sentimentos brotam como o suor que sai da pele. “Ando tão à flor da pele...” como nos faz internamente (e eternamente) ecoar a voz de Gal Costa, em interpretação incontornável da canção de Zeca Baleiro (1989). Pele, em à flor da pele, aparece, portanto, como um significante tão carregado de semânticas das sensorialidades, subjetividades e visceralidades do corpo. No entanto, Neusa escreve “vivido à flor da pele”, que nos remete à outra expressão: viver na (própria) pele, que informa sobre a experiência pessoal vivida em primeira pessoa, em que o sujeito não é o espectador que observa o acontecido, mas o agente do vivido. Chama-nos atenção também ela escrever “texto vivido”, convocando-nos a olhar para o lugar de onde parte o discurso enunciado: do vivido.

É uma escrita que comunica sobre uma experiência vivida de forma intensa, ávida e visceral, na e através da pele. Não qualquer pele, mas uma determinada pele. Pele não genérica, pele não representada pela “cor de pele” dos lápis de cor. Pele que ganha lugar de não-universal por produzir um olhar diferenciado no mundo social, um olhar epidermizado (FANON, 2008; FAUSTINO, 2015). Ou seja, pele que não se apresenta indiferente ao olhar. Assim, nos interroga Isildinha Nogueira: como fica, então, o sujeito “que se confronta com o olhar do outro,

que mostra reconhecer nele o significado que a pele negra traz como significante?” (NOGUEIRA, 2017, p. 123). Como nos lembra Achille Mbembe, não basta afirmar que a pele negra, produzida enquanto raça, seja “um efeito internalizado do olhar do outro e uma manifestação de crenças e desejos tão insaciáveis quanto inconfessáveis” (2018a, p. 68), pois “a raça não decorre somente de um efeito ótico. Não diz respeito unicamente ao mundo sensorial. É também uma maneira de estabelecer e de afirmar o poder” (2018a, p. 69). O que não nos deixa escapar de refletir que foi justamente a produção do negro enquanto raça que classificou e reduziu um determinado corpo e um determinado ser (humano) a uma questão de “aparência, de pele e de cor” (2018a, p. 13).

Mas é a partir dessa mesma pele, ou cor, em uma inversão ou subversão semântica, que transforma a naturalização epidérmica da subalternidade na construção de uma identidade, que se faz possível o discurso de autonomia. A escrita de si pretende conjurar o espectro de sujeição, dominação e inferiorização, que o processo de racialização engendrou, para produzir uma nova linguagem e uma outra verdade sobre si, que não a que o discurso colonial informa (MBEMBE, 2018a). Assim permite que o sujeito emergja, não mais como sujeito “Outro”, cuja existência é definida enquanto alteridade (NOGUEIRA, 2017).

Escrever este livro foi, de fato, uma forma de transformar, pois aqui eu não sou a “Outra”, mas sim eu própria. Não sou o objeto, mas o sujeito. Eu sou quem descreve minha própria história, e não quem é descrita. Escrever, portanto, emerge como um ato político. O poema ilustra o ato de escrita como um ato de tornar-se e, enquanto escrevo, eu me torno a narradora e a escritora da minha própria realidade, a autora e a autoridade na minha própria história. Nesse sentido, eu me torno a oposição absoluta do que o projeto colonial predeterminou (KILOMBA, 2019, p. 27-28).

Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. Para me tornar mais íntima comigo mesma e consigo. Para me descobrir, preservar-me, construir-me, alcançar autonomia. Para desfazer os mitos de que sou uma profetisa louca ou uma pobre alma sofredora. Para me convencer de que tenho valor e que o que tenho para dizer não é um monte de merda. Para mostrar que eu posso e que eu escreverei, sem me importar com as advertências contrárias. Escreverei sobre o não dito, sem me importar com o suspiro de ultraje do censor e da audiência. Finalmente, escrevo porque tenho medo de escrever, mas tenho um medo maior de não escrever (ANZALDÚA, 2000, s/p).

Descrevem Grada Kilomba e Glória Azaldúa sobre o próprio trabalho de escrita, em que o processo de tornar-se sujeito se delineia no e a partir do ato de escrita. De forma semelhante, a escrita de *Tornar-se negro* é aqui interpretada como a possibilidade de tessitura de um discurso de autonomia pela via de afirmar uma determinada pele, com uma determinada cor, compreendendo o lugar que essa pele e essa cor assumem no discurso social. Para também

reivindicar um texto vivido na pele, um “texto vivido à flor da pele”, e, a partir daí, construir uma identidade em vir a ser.

A escrita de si de mulheres negras, a elaboração de sua existência em trabalho de memória, possibilita a constituição de subjetividades e de sujeitos coletivos que permitem resistir ao racismo (SANTANA, 2020). *Tornar-se negro* abriga não apenas os processos de subjetivação da negritude narrados nas histórias de vida presentes no livro, mas também o processo da singularização do vir a ser negra de Neusa, em que ela consegue se assumir sujeita da própria narrativa. Este processo está diretamente relacionado com a própria vivência política da autora na década de 1970 e início dos anos 1980 no Rio de Janeiro. Sua aposta política de “tornar-se negra/o” reflete uma rede de discursos, gramáticas, expectativas, enunciados e modos de fazer das lutas concretas e simbólicas de uma geração negra, que se situa na conjuntura marcada pelo período de reabertura política no país, e pela reformulação da mobilização negra antirracista a partir de uma nova fase que se concretiza com a criação do Movimento Negro Unificado em 1978.

Esta rede discursiva e circuito político, no qual Neusa se insere em sua juventude, estava apostando na construção de uma “verdadeira democracia racial” (GONZALEZ, 1982, 2020), através do alinhamento político com a esquerda revolucionária, junto aos movimentos pela redemocratização e contra o autoritarismo e militarismo. A partir de uma posição ideológica que assume um racismo mais radical (GUIMARÃES, 2001) – em ruptura com o discurso assimilacionista e integracionista dos movimentos negros anteriores (Frente Negra Brasileira como a sua face mais significativa) –, este momento inaugura uma nova etapa do protesto negro brasileiro (RIOS, 2012). Tal etapa se caracteriza pelo enfrentamento da discriminação racial frente ao Estado – denunciando a ausência de representatividade política negra e de políticas públicas direcionadas à população negra, e o racismo institucional, com ênfase na questão da violência policial; pela valorização da estética afro e da autenticidade da cultura negra, com o reconhecimento da resistência do repertório musical e corporal da música e das danças afro-brasileiras (da capoeira às escolas de samba) e das tradições religiosas de matriz africana; pelo caráter marxista da luta antirracista associando capitalismo e racismo como interfaces de um mesmo projeto político opressor; e pela influência e inspiração em cenários de lutas internacionais como as lutas pelos direitos civis nos EUA e pela libertação dos países africanos (RIOS, 2009, 2012; DOMINGUES, 2007; ALBERTI & PEREIRA, 2007; GONZALEZ, 1982; PEREIRA, 2010).

A questão da identidade negra e da autoafirmação como negro/a ou preto/a aparece, neste cenário, como central, vide os esforços políticos para interferir nos censos demográficos no intuito de chamar a população autodeclarada “parda” (e, em alguns casos, “branca”) a se afirmar negra ou preta¹⁵⁴, o que está diretamente implicado na ideia de “tornar-se negro/a”. Para citar apenas um exemplo de como esse campo discursivo de luta está contido em toda a articulação dessa obra, bem como, também esta obra contribui e fomenta discussões neste circuito político e contexto histórico de mobilização. A “raça negra” enquanto identidade aparece, para as organizações negras do período, enquanto mediação fundamental das reivindicações políticas e fator determinante de ordenação de um projeto comum de ação antirracista (DOMINGUES, 2007). Naquele momento, o antirracismo significava, antes de tudo, a admissão da sua “raça” social, “isto é, a percepção racializada de si mesmo e dos outros” (GUIMARÃES, 1995, p. 43). O combate à discriminação racial e a denúncia do mito da democracia racial combinada à afirmação de uma identidade negra positivada são as bases fundamentais do movimento negro contemporâneo¹⁵⁵ que se constitui na década de 1970 (PEREIRA, 2010).

Naquele momento, a opção pela utilização da ideia de raça como instrumento para construção de uma identidade negra positiva, e com o objetivo de combater as desigualdades estruturais que atingiam a população negra no Brasil, foi uma saída encontrada pelo movimento social negro que se constituía em meio às propagandas oficiais da ‘democracia racial’ brasileira, levadas a cabo pelos sucessivos governos durante o regime militar instaurado em 1964. Nesse sentido, o racismo presente nos discursos do movimento negro contemporâneo é evidente (PEREIRA, 2010, p. 61).

Sobre este momento político, enquanto contexto de formação de pensamento e acúmulo das referências que irão aparecer em *Tornar-se negro*, e sobre o impacto desta obra para a geração de uma intelectualidade negra que estava se organizando através de uma nova e enérgica experiência política, discuto no próximo módulo. Trata-se de uma recuperação histórica e bibliográfica, articulada aos trechos de entrevistas produzidos por esta pesquisa, para refletir como este contexto aparece de diversas formas através da obra, e como a obra

¹⁵⁴ O que aparece de forma mais evidente a partir de 1990, nos censos demográficos de 1991 e 2000 (GUIMARÃES, 2001).

¹⁵⁵ Ainda que minha escolha, neste trabalho, tenha sido o uso de “movimentos sociais negros”, no plural, a utilização de “movimento negro contemporâneo” (PEREIRA, 2010) pretende denotar, dentro desse conjunto diverso de ação coletiva negra na história nacional, um bloco de militantes negros, que, mesmo heterogêneos, compartilhavam de repertórios comuns de ação, gramáticas de luta e vocabulários de mobilização, conscientização e denúncia, que nos permitem atribuir uma delimitação de um grupo de ativistas de uma geração, associada a um período histórico específico, das décadas de 1970, 80 e 90, que tem como marco de fundação em 1978, a criação do Movimento Negro Unificado, em São Paulo.

transforma este mesmo contexto, a fim de compreender a sua importância como instrumento político para a luta antirracista dessa geração.

3.3 *Tornar-se negro* em seu contexto: efeitos para o movimento negro contemporâneo e sua apropriação para a luta antirracista

Produzida em contexto de ditadura militar no Brasil, a dissertação de mestrado que Neusa Santos Souza apresentou ao Instituto de Psiquiatria da UFRJ, em 1981, traz para o debate crítico as contradições da sociedade brasileira de seu tempo, ao problematizar o mito da democracia racial, construído enquanto projeto de identidade nacional. Transformada em ideologia oficial do governo militar e associada ao sentimento de nacionalidade reforçado pela sociedade civil, sustentado pela crença na excepcionalidade brasileira – a da cordialidade e harmonia entre grupos raciais –, a ideia de democracia racial foi eficazmente mobilizada (até mesmo no plano inconsciente, como bem discute a psicanalista) para acobertar as desigualdades raciais existentes e como elemento amansador do protesto negro (GUIMARÃES, 2001).

A “democracia racial” pode também ser vista como a institucionalização de um sistema de orientação de ação (práticas, expectativas, sentidos e valores arraigados no senso comum). Desta perspectiva, os negros e mulatos agiriam, no Brasil, de tal maneira que sua cor não seria um fator relevante da organização de sua conduta e do entendimento desta. Não que essas pessoas não percebessem qualquer discriminação social, mas esta, quando existente, não seria atribuída à raça e, caso fosse, seria vista como episódica e marginal. Um negro poderia, assim, comportar-se normalmente e seguir, também normalmente, uma determinada trajetória social, sem que sua cor fosse responsabilizada por esta trajetória. Tal “normalidade” seria garantida, obviamente, por um padrão universal de comportamento. [...] A crença na existência e na efetividade desse comportamento seria responsável pela generalização de trajetórias bem-sucedidas de negros e mulatos na sociedade brasileira, ainda quando estas pessoas pudessem reconhecer que efetivamente sofreram constrangimentos e humilhações por conta de sua cor. O que faria este comportamento efetivo não seria a ausência de discriminação, mas o fato de esta não ser realçada ou considerada um obstáculo insuperável (GUIMARÃES, 2001, p. 129).

As contribuições de Neusa permitem desenvolver uma compreensão original da forma como tal mito é incorporado e enraizado na psiquê de negros e negras brasileiros/as, sobretudo os/as que experimentam o processo de ascensão social como projeto de inclusão e integração à sociedade de classes (FERNANDES, 1978), como recurso e viabilidade para se inserir na

categoria de humanidade¹⁵⁶ (FANON, 2008) e como determinação de assemelhar-se ao branco pela “disposição básica de ser gente” (SANTOS SOUZA, 2021, p. 50).

Lutando, muitas vezes, contra a maré da dominação, o negro foi, aos poucos, conquistando espaços que o integravam à ordem social competitiva e lhe permitiam classificar-se no sistema vigente de classes sociais. A ascensão surgia, assim, como um projeto cuja realização traria consigo a prova insofismável dessa inserção. Significava um empreendimento que, por si só, dignificava aqueles que o realizassem. E mais: retirando-o da marginalidade social em que sempre estivera aprisionado, a ascensão social se fazia representar ideologicamente para o negro como um instrumento de redenção econômica, social e política capaz de torná-lo cidadão respeitável, digno de participar da comunidade nacional. E como naquela sociedade o cidadão era o branco, os serviços respeitáveis eram os “serviços de branco”, ser bem tratado era ser tratado como o branco. Foi com a disposição básica de ser gente que o negro organizou-se para a ascensão, o que equivale a dizer: foi com a principal determinação de assemelhar-se ao branco – ainda que tendo que deixar de ser negro – que o negro buscou, via ascensão social, tornar-se gente (SANTOS SOUZA, 2021, p. 49-50).

Nesse sentido, evidencia os processos de subjetivação que se organizam diante do mito da democracia racial como imaginário compartilhado e incorporado pelo sujeito negro, que produz uma resposta ao olhar do Outro, a partir daquilo que considera desejável e valorizado pelo discurso social – ser branco – como definidor de possibilidade de se localizar na ecologia urbana em situações de prestígio e reconhecimento social (COSTA, 2021).

A relação entre mito da democracia racial, desejo pela brancura e ascensão social já é presente em Guerreiro Ramos (1954/1995), ao reconhecer que, no plano ideológico, a brancura como critério de estética social é dominante, e ao formular sua teoria sobre a *patologia social do “branco” brasileiro*, que consiste em que, no Brasil, as pessoas negras – sobretudo as de pele não retinta¹⁵⁷ – “tendem a manifestar, em sua autoavaliação estética, um protesto contra si

¹⁵⁶ Na mesa “Ficções e fabulações afro-atlânticas”, ocorrida no Museu do Amanhã (RJ), em 29 de novembro de 2022, Saidiya Hartman comenta que o perigo e o paradoxo da reivindicação do negro em querer ser reconhecido como humano, ao se insurgir contra a noção racista “universal” de humanidade, é que isso o coloca a questão do que define um ser humano ou um Homem. Muitas vezes, para sustentar uma ideia de humanidade que inclua o negro, se recorre ao intelecto, ao alfabetismo, ao cristianismo etc. Assim, acaba-se por reiterar aquela definição de humanidade nos termos que foram ditados pelos que os escravizaram, nos termos da ordem social dentro da qual eles foram construídos como negros, portanto como não humanos/não Homens (FANON, 2008; MBEMBE, 2018a).

¹⁵⁷ Guerreiro Ramos se refere, nesta análise, aos brasileiros negros “claros”, o que coincide com Virgínia Bicudo quando esta privilegia os pardos em sua discussão sobre as atitudes de “pretos e mulatos” (1945). Ao olharmos atentamente para os entrevistados de Neusa Santos em *Tornar-se negro* – sobretudo aquela que ganha destaque na obra, a “Luísa” (nome fictício), que se autodenomina como “mulata” em determinado trecho de entrevista –, chama atenção o fato da psicanalista se empenhar em entender o lugar dos negros de pele menos retinta em processo de ascensão. O que permitiu leituras e usos dessa obra direcionando-a a abordagens para pensar o lugar dos pardos no contexto nacional, como o trabalho de Silva e Leão (2012), que discute a posição do pardo que, até então confundido (por si mesmo) como branco, pode vir a se conscientizar de sua marca racial e reivindicar a identidade negra.

próprias, contra a sua condição étnica objetiva” (RAMOS, 1995, p. 222). O negro torna-se um ser psicologicamente dividido e tende a disfarçar a sua condição étnica efetiva através de mecanismos psicológicos compensatórios do que julga ser uma inferioridade (*idem*). Tese próxima da que fundamentou Virgínia Bicudo (1945), quando diz que pretos e “mulatos” ansiavam ser reconhecidos como brancos, uma vez que estavam conscientes de que a cor (negra) era uma barreira à mobilidade social, e assim mobilizavam esforços para elevar seu status educacional e profissional, na tentativa de eliminar a vinculação da ideia de inferioridade ao negro (MAIO, 2010).

“Embora a tese da existência de uma democracia racial no Brasil esteja por trás de várias narrativas dos entrevistados [...] Virgínia insiste em mostrar, mediante algumas entrevistas, a presença da consciência da exclusão” (BASTOS, 2010). O que não parece ser formulado da mesma forma por Neusa que, mesmo quando situa, nos depoimentos de seus entrevistados, experiências evidentes de racismo, sinaliza a constatação de uma predominante predisposição pela negação da própria vivência de discriminação racial¹⁵⁸. Em continuidade, Lélia Gonzalez (2020), com a categoria de “jabuticaba”, que aparece para designar o modelo do que se chama de “preto de alma branca”, define o negro que, “muito bem escolado nas artes do embranquecimento, negou peremptoriamente o fato de que alguma vez tenha sido objeto de discriminação racial” (GONZALEZ, 2020, p. 211).

Na verdade, enquanto “jabuticaba” – modelo, ele tem vergonha de ser negro e raiva de quem se assume como tal. A psicologia do “jabuticaba” é das mais interessantes. De um modo geral é o negro (ou negra) que “subiu na vida”. Como o processo de ascensão social do negro brasileiro ocorre normalmente em termos individuais, ele passa pela lavagem cerebral do branqueamento. Ou seja, cada vez mais distanciado da comunidade negra, ele vai internalizando e reproduzindo os valores ideológicos “brancos” (racismo), chegando ao ponto de se envergonhar e finalmente desprezar sua comunidade de origem. Como ele conseguiu ascender, passa a achar que a negrada não é de nada, que não se esforça, que não gosta de trabalho, que é irresponsável etc. (inclusive, por exemplo, que o povo não está preparado pra votar). Portanto, a negrada é inferior mesmo. Ao mesmo tempo, e cada vez mais, ele fará tudo para que os outros se esqueçam de que ele é negro; em consequência, seu comportamento será no sentido de provar que ele é mais branco do que qualquer branco. Cada vez mais alienado de si e de sua raça, não se apercebe dos comentários, dos olhares, das formas invisíveis ou disfarçadas do “racismo à brasileira”. Finalmente, acaba por negar a existência do racismo e da discriminação racial porque nunca quis sentir ou perceber nada disso com ele (GONZALEZ, 2020, p. 212)¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Ainda que a análise das falas de seus entrevistados a leve a identificar uma mudança nessa posição e uma saída do estado de alienação que se dá a partir da vivência na militância política, que propicia a construção de consciência racial desses sujeitos que passam a “saberem-se negros”.

¹⁵⁹ No entanto, Bento (2002) chama atenção para o cuidado em não situar o branqueamento como um “problema do negro” que, descontente com sua condição de negro, procura identificar-se como branco e miscigenar-se com ele, diluindo suas marcas de diferença racial. A crítica da autora se destina a questionar a ausência do grupo social branco nas análises da formulação do branqueamento enquanto processo inventado e mantido pela elite

Assim também se localiza, no próprio discurso, uma das entrevistadas de Neusa, quando afirma que: “eu não sabia meu lugar, mas sabia que negra eu não era. Negro era sujo, eu era limpa; negro era burro, eu era inteligente; era morar na favela, e eu não morava, e, sobretudo, negro tinha lábios e nariz grossos, e eu não tinha. Eu era mulata, ainda tinha esperança de me salvar” (SANTOS SOUZA, 2021, p. 83). Para Lélia, o/a negro/a “jabuticaba” corresponde à “esperança branca à brasileira”, que sustenta o projeto ideológico de um Brasil como modelo de harmonia racial, reforçando a mistificadora democracia racial, ao apagar a possibilidade de questioná-la e ao enfraquecer o engajamento coletivo na denúncia antirracista, devido à própria inserção de negros no discurso de negação do racismo. A outra face do mito é, portanto, o racismo por denegação (GONZALEZ, 2020).

Nas décadas de 1970 e 80 – ainda que hoje um significativo resíduo de incontestação do mito da democracia racial permaneça vivo e operante –, os movimentos negros enfrentavam o grande desafio de combater à discriminação racial numa sociedade em que o racismo não era consolidado como fato social, apesar dos empenhos acadêmicos desde pelo menos os anos 1950¹⁶⁰ em identificar a existência, no Brasil, da discriminação pautada na cor/raça e não apenas na classe social – seja pela sobrevivência de um racismo arcaico ligado à herança escravista (BASTIDE & FERNANDES, 1959), seja por uma dimensão própria de um racismo moderno associado à divisão racial na distribuição de posições sociais na sociedade capitalista (HALSENBALG, 1979) –, e apesar do histórico das lutas negras anteriores, como a Frente

branca brasileira, criando a imagem de seu próprio grupo como padrão de referência, e, ao mesmo tempo, investindo na “construção de um imaginário extremamente negativo sobre o negro, que solapa sua identidade racial, danifica sua autoestima, culpa-o pela discriminação que sofre e, por fim, justifica as desigualdades raciais” (2002, p. 1).

¹⁶⁰ Dentre estes empenhos destaco, pioneiramente, a tese de Virgínia Bicudo (1945), que já atesta haver preconceito pautado na cor (e não apenas na classe social como era formulado predominantemente nos estudos raciais no Brasil até os anos 1950, em que a tese da existência de uma democracia racial prevalecia), e que afirma existir, dentre “pretos e mulatos”, a presença da consciência de exclusão, ou mesmo “extrapolando os termos por ela usados, eu diria o sentimento da discriminação” (BASTOS, 2010). A partir dos anos 1950, com o *Programa de pesquisas sobre relações raciais no Brasil* da Unesco, surgem os estudos de autores como Costa Pinto, Roger Bastide, Oracy Nogueira, Florestan Fernandes, entre outros, que, segundo o Programa, deveriam pesquisar “a realidade racial brasileira” – e, da parte da Unesco, criou-se a expectativa de que os estudos apresentassem um elogio da mestiçagem e uma “fórmula” a ser seguida e repetida por outros países de um “convívio harmonioso entre diferentes grupos humanos” – e que, no entanto, nomearam as “falácias” do mito da democracia racial, apresentando indícios científicos de discriminação pautada na diferença racial (SCHWARCZ, 2013, p. 8).

Negra Brasileira¹⁶¹ e o Teatro Experimental do Negro¹⁶², que sofreram processos de apagamento na construção da memória nacional com a ditadura militar, que duramente criminalizava o discurso antirracista e o ativismo negro. Entre 1968 e 1978, sustentado pela “democracia racial” como dogma, o regime civil-militar forjou uma ideologia racista, pautada no antirracismo, que se solidificava em intervenções de ordem discriminatória e na reificação das desigualdades raciais crescentes no país (GUIMARÃES, 1999). “Discriminação racial? Era proibido falar dessas coisas naqueles anos de ‘milagre’, uma vez que se estaria ferindo a Lei de Segurança Nacional por crime de subversão” (GONZALEZ, 1982, p. 17).

Vale ressaltar que no contexto sócio-histórico no qual se constitui o movimento negro contemporâneo, além de ser proibido qualquer evento ou publicação relacionado à questão racial – que poderia ser visto pelo regime como algo que pudesse “incitar ao ódio ou à discriminação racial” e, segundo o Decreto-Lei nº 510, de 20 de março de 1969 em seu artigo 33º, poderia levar à pena de detenção de 1 a 3 anos, [...] havia também o acompanhamento de perto realizado pelos órgãos de informação do regime militar, então vigente no Brasil. Paulina Laura Alberto, em pesquisa realizada para a sua tese de doutorado em História, encontrou no Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro vários documentos da Direção Geral de Investigações Especiais (DGIE) que demonstram que os organismos de repressão estavam atentos ao que era produzido pelas organizações do movimento negro durante aquele período. A pesquisadora descobriu nos arquivos, por exemplo, que o Ministério do Exército alertou o DGIE sobre o Boletim do IPCN, particularmente o artigo sobre Zumbi, escrito por Beatriz Nascimento, que eles diziam que estava ‘pregando a luta racial’¹⁶³ (PEREIRA, 2010, p. 166).

¹⁶¹ Com fundação em 1931, em São Paulo, a FNB, foi considerada a mais importante entidade negra do país da primeira metade do século XX, representando um salto para as organizações negras que passaram a sustentar reivindicações políticas mais deliberadas (DOMINGUES, 2007). “Com ‘delegações’ – espécie de filiais – e grupos homônimos em diversos estados (Rio de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo, Pernambuco, Rio Grande do Sul e Bahia) arregimentou milhares de ‘pessoas de cor’, conseguindo converter o Movimento Negro Brasileiro em movimento de massa. [...] Em 1936, a FNB transformou-se em partido político e pretendia participar das próximas eleições, a fim de capitalizar o voto da ‘população de cor’. Influenciada pela conjuntura internacional de ascensão do nazifascismo, notabilizou-se por defender um programa político e ideológico autoritário e ultranacionalista” (DOMINGUES, 2007, p. 106-107).

¹⁶² “Outro agrupamento importante foi o Teatro Experimental do Negro (TEN), fundado no Rio de Janeiro, em 1944, e que tinha Abdias do Nascimento como sua principal liderança. A proposta original era formar um grupo teatral constituído apenas por atores negros, mas progressivamente o TEN adquiriu um caráter mais amplo [...]. Defendendo os direitos civis dos negros na qualidade de direitos humanos, o TEN propugnava a criação de uma legislação antidiscriminatória para o país. O grupo foi um dos pioneiros a trazer para o país as propostas do movimento da negritude francesa, que, naquele instante, mobilizava a atenção do movimento negro internacional e que, posteriormente, serviu de base ideológica para a luta de libertação nacional dos países africanos. Com a instauração da ditadura militar em 1964, o TEN ficou moribundo, sendo praticamente extinto em 1968, quando seu principal dirigente, Abdias do Nascimento, partiu para o autoexílio nos Estados Unidos” (DOMINGUES, 2007, p. 109-110).

¹⁶³ O medo de se falar da questão racial e se articular através das mobilizações políticas negras aparece em vários depoimentos de meus entrevistados, que narram os cuidados e sigilos necessários e as estratégias emplacadas por eles para realizar reuniões, organizar passeatas, aglutinar encontros, sempre com o medo permanente da possibilidade de haver algum infiltrado nas ações. Tal temor da repressão e censura justificou, por exemplo, Astrogildo Esteves Filho se negar a conceder entrevista à Neusa, na constituição da pesquisa para o *Tornar-se Negro*, pelo seu lugar já demarcado de clandestinidade.

Ao trazer à discussão um tema encoberto e criminalizado pelo regime, que se sustentava na ideologia da mestiçagem enquanto identidade nacional, ao problematizar o “racismo à brasileira” como um racismo denegado, descortinando os efeitos psicológicos engendrados da violência racial, e ao escancarar a introjeção do “desejo de ser branco” por negros e negras, Neusa Santos produz efeitos sobre a cena ativista negra do período, sobretudo no Rio de Janeiro. Através do *Tornar-se negro*, ela aponta e nomeia uma estrutura psicossocial produto do racismo, que não era reconhecido no discurso oficial do governo militar nem fazia parte do imaginário social e cultural brasileiro, despertando interesse e curiosidade a um conjunto de militantes negros na cidade, que se articulavam para construir indicadores políticos e argumentos sólidos para comprovar a existência da desigualdade racial, para assim combatê-la. Não por acaso, sua tese teve como local de lançamento, divulgação e circulação o Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN)¹⁶⁴, organização negra com espaço físico localizado na Lapa, no centro do Rio de Janeiro, que se tornou o ponto articulador de agregação de muitas das frentes políticas negras no final dos anos 1970 e início dos 1980. O efeito marcante da obra, para o discurso construído por ativistas e intelectuais negros do período se situa, sobretudo, na capacidade não apenas de nomear e diagnosticar, com o rigor teórico de uma pesquisa acadêmica e da área médica psi, uma experiência de sofrimento de uma população específica, mas de identificar e a localizar enquanto signo e efeito de uma violência estrutural – o racismo antinegro brasileiro.

Nesse sentido, *Tornar-se negro* fornece subsídios teóricos que tensionavam de forma eficazmente crítica o mito da democracia racial, a ideologia da mestiçagem e o projeto de branqueamento, considerados armadilhas ideológicas sólidas à época. Esta obra e as discussões que propiciou no interior das articulações negras, sobretudo no Rio de Janeiro através do IPCN, fortaleceram o discurso antirracista que se solidificava neste período, ao atestar a existência da

¹⁶⁴ A criação do IPCN, em 1975, no centro do Rio de Janeiro, contou com a participação de importantes lideranças negras, como Beatriz Nascimento e Amauri Mendes Pereira, que também participaram da formação do MNU, e de alguns atores que conheciam a trajetória do Teatro Experimental do Negro. Como o IPCN era a única instituição negra que tinha sede na cidade, acabava aglutinando reuniões de diversas entidades que não tinham sede; os próprios integrantes do MNU, quando não se reuniam nos sindicatos e nas residências de seus membros, se reuniam lá. “Joel Rufino dos Santos afirma que o fato de haver em geral ‘pesquisa’ e ‘cultura’ nos nomes das organizações negras surgidas na década de 1970, mesmo não sendo estas organizações estritamente culturais, se deve, de um lado, ao impedimento legal de se registrar uma entidade como sendo ‘racial’, mas também ao fato de a ‘raça’ sozinha não ser catalisadora, sendo necessário misturá-la à ‘cultura’” (PEREIRA, 2010, p. 166). O que aparece nos relatos de meus interlocutores de pesquisa é que este nome – Instituto de Pesquisa das Culturas Negras – servia como uma “fachada” para camuflar e desvencilhar as atenções dos concretos objetivos de mobilização e articulação política do espaço.

discriminação racial a partir do ponto de vista de seus efeitos no campo subjetivo de negros em ascensão, evidenciando assim o racismo particularmente brasileiro enquanto fenômeno social a ser encarado com seriedade (teórica, política e subjetivamente). “A reivindicação [das demandas dos movimentos negros], numa perspectiva estrutural, exigia o reconhecimento da existência de racismo e desigualdade social entre as raças, uma vez que o discurso oficial da ditadura militar baseava-se no mito da democracia racial” (RIOS, 2012, p. 49-50), e o trabalho de Neusa serviu “como uma luva” na medida em que revelava as dinâmicas menos aparentes do racismo que acometia até os negros de classes mais privilegiadas, reproduzindo barreiras concretas e subjetivas para o processo de ascensão. Sobre a relevância e pertinência da obra para uma geração de militantes negros e negras da luta antirracista das décadas de 1970 e 80, que comentam:

Nessa época, em 82, 83, eu era o presidente lá do IPCN. O IPCN foi um centro de combate ao racismo fortíssimo. Várias passeatas, que nós organizamos nos anos 80 eram organizadas ali no IPCN, que tinha a sede lá na Mem de Sá, 208. Então, foi um lugar assim de muita ebulição. Quando a Neusa apareceu por lá foi um negócio fantástico. Porque ninguém poderia supor, naquela oportunidade, nos anos 80, que tinha alguém no campo da psicanálise, da psiquiatria, estudando a questão do negro. Então, aquilo foi realmente um arraso. Porque Neusa ia lá esporadicamente, aparecia lá no IPCN, e todos nós a homenageávamos muito, porque até então era inusitado o estudo e o livro que ela tinha publicado. Aquilo foi realmente revolucionário (Paulo Roberto de Souza, 2022).

Nesse contexto da época, a Neusa Santos Souza potencializou encontros, e visões, e outras dinâmicas de pensamento. Que a gente precisava de uma justificativa. Você precisava convencer seu irmão, seu primo, seus vizinhos, onde você morasse, no subúrbio, na Baixada, você precisava convencer que tinha racismo para depois dizer que tinha que lutar contra o racismo. E aí o pior de tudo: tem que organizar uma organização negra pra fazer isso. Nossa! Era muita coisa de uma vez e era muito difícil fazer isso. Então, é nesse contexto que a chegada dela em alguns meses, fazendo essa discussão permanente foi muito impactante. E muita gente vinha, era comum aqui ter 15, 20 pessoas, nesses encontros, às vezes mais. E a força que ela emitia, ela tinha estudado isso, ela tinha um aval acadêmico, mas, ao mesmo tempo, ela mesma tinha essa força (Amauri Mendes Pereira, 2020¹⁶⁵).

Foi, então, nessa época que não me lembro a data, mas década de 80, que eu conheci a Neusa no lançamento do livro. E foi, assim, muito significativo para todos nós do IPCN o lançamento dessa obra, que nós não tínhamos, no Brasil, um material que analisasse, vamos dizer assim, o comportamento do negro em ascensão social e o custo desta ascensão. E foram muito fortes as emoções que afetaram todo o grupo ali presente, porque ainda que a gente tivesse clareza da existência da discriminação racial, nós temos conhecimento de uma pesquisa, com todo rigor acadêmico, que comprova a existência da discriminação racial e os efeitos dessa discriminação na subjetividade do próprio negro é assim muito forte. Ao mesmo tempo que a gente sentia a gratificação de ter essa produção, nós também nos sentíamos emocionalmente afetados por tomar conhecimento claro da comprovação científica do preço que o negro majoritariamente tem que pagar, vamos dizer assim, pela sua ascensão (Iolanda de Oliveira, 2022).

¹⁶⁵ Depoimento extraído do acervo de entrevistas de *Um grito parado no ar* (2020), de Leonardo Souza.

Nesse momento, na década de 80, era uma efervescência das mulheres negras, e buscando justamente a nossa história, que sempre é muito mal contada. E surge aí a Neusa, com esse livro, com a tese dela de mestrado, que revolucionou. Revolucionou porque a Neusa vem trazendo uma fala que nós sabíamos que existia, todo mundo sabia que o racismo era doloroso, mas a forma como ela conta, com todas as palavras, naquele livro... É um grande livro. Porque ele é fininho, mas ele é grande em seu conteúdo. Num pequeno livro ela consegue assim traduzir toda a nossa dor de lutar contra o racismo. Naquela época, de ditadura militar, em que o racismo estava realmente imperando, ela foi uma mulher muito valente, porque ela não mede as palavras, a pessoa faz o depoimento e ela bota idêntico ao que a pessoa disse. E num momento que o povo da ditadura corria atrás da gente que nem formigas, né? Ela foi, assim, pioneira, corajosa. Muito corajosa em colocar aquele livro no mercado, com todas as explicitações contidas nele, e muito bem amparada [teoricamente]. Para época, ela foi uma desbravadora. A Neusa não teve prurido, ela botou mesmo o dedo na ferida trazendo, àquela época, pessoas que falaram sobre o racismo. A gente falava do racismo, mas às vezes meio que envergonhada, meio amedrontada de dizer “Eu sofri racismo”, e as pessoas ali colocaram realmente para fora (Adélia Azevedo, 2022).

Ela trouxe, assim, um tema, acho que pioneiro nesse debate. Foi tudo naquela época, onde poucas pessoas, inclusive na academia, conversavam e conheciam sobre Franz Fanon. E ela traz, assim, um depoimento muito forte. Basicamente, ela toca nos pontos por trás de tudo, como o racismo opera na vida das pessoas, principalmente aquelas pessoas que, pela condição de classe, que estão buscando uma ascensão, elas entram num processo de convivência e de competição mesmo, de espaço, e valores também. E ela fez assim uma coisa fantástica pra época, a profundidade da pesquisa. Não teve uma grande repercussão, porque ficou no círculo daquelas pessoas mais próximas, que tiveram a oportunidade de conversar com ela e ouvi-la nas falas dela, e no lançamento também. Mas, efetivamente, é o tema central, assim de como o racismo opera, que é um tema que agora tem muita gente falando, inclusive pela imprensa, mas, naquele período, não havia nada disso. Então, é muito marcante essa contribuição que ela trouxe (Aderaldo dos Santos, 2022).

Então, a felicidade do livro da Neusa, a felicidade daquele momento, era a gente encontrar um eco. Isso não é uma coisa específica da Cecília, é uma sociedade racista que faz eu me achar inferior e que traz toda a consequência de discriminação, que viola meu corpo, minha mente. A gente tinha vergonha desse sentimento de às vezes querer se negar como negro, e a Neusa vai colocar isso como uma situação normal. É um sentimento que é psicológico. São as violências que você sofre e vai reagir depois dessa forma. Eu acho que ela vai naturalizar, vai dar o respaldo pra esse sentimento que a gente não sabia como expressar. Para mim, a importância do livro dela é essa. A gente se aceitar, se entender. Ver como as formas de violência nos afetaram e como é que isso modifica as nossas relações. E que a gente tem um psicológico que nos afeta, que vai afetar a nossa relação do dia a dia, com o outro, em diversos níveis. Ela estava falando de coisas que a gente imaginava, mas que não tinha sido explicitado. Então, o legado dela, pra nós, é muita emoção. É uma emoção boa da gente compreender que o racismo nos modifica e que a gente pode alterar essa condição. Eu penso sempre nessa situação, que a gente vai realmente se tornando negro. A Neusa vai explicar isso pra nós e isso é fundamental, porque até então a gente não compreendia dessa forma. A gente não tinha o conhecimento que a gente estava também afetado psicologicamente. Pelo menos eu. A gente achava que estava afetado na desigualdade, mas não também na emoção e no psicológico. Acho que essa é a grande alegria do livro (Cecília Luiz de Oliveira, 2022).

A importância de se nomear uma experiência psíquica como produto de uma violência de origem social e com raízes históricas no processo colonial e escravocrata brasileiro produziu

efeitos no discurso da militância negra política que recorria a novos subsídios de argumentação, comprovação e denúncia da desigualdade racial, seja para fortalecer os mecanismos de justificação no enfrentamento do racismo, seja para alçar companheiros negros para a luta, para compor uma coletividade mais fortalecida organizada em torno da construção de uma “autêntica democracia racial” como projeto político. Tal fim político era um elemento fundamental da constituição das lutas negras, a partir da década de 1970, que tem como marco a criação, em 1978, do Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial (MUCDR) – depois renomeado de Movimento Negro Unificado¹⁶⁶. Segundo o historiador Amílcar Pereira (2010), em todos os documentos do MNU aparecem a denúncia ao mito da democracia racial e a frase “por uma verdadeira democracia racial” ou “por uma autêntica democracia racial”.

Em relação à particularidade deste momento de formação do MNU, atravessado por um contexto histórico nacional de lutas e insurgências de oposição à ditadura, cabe demarcar a sua diferenciação dos momentos anteriores de ativismo negro no Brasil, em que, o mais próximo, seria o do TEN, com Abdias Nascimento, nos anos 1940 e 50.

Além do caráter popular, ausente no projeto do Teatro Experimental do Negro, o MNU se distingue do TEN por sua crítica ao discurso nacional hegemônico. Isto é, enquanto o TEN defendia a plena integração simbólica dos negros na identidade nacional ‘híbrida’, o MNU condena qualquer tipo de assimilação, fazendo do combate à ideologia da democracia racial uma das suas principais bandeiras de luta, visto que, aos olhos do movimento, a igualdade formal assegurada pela lei entre negros e brancos e a difusão do mito de que a sociedade brasileira não é racista teria servido para sustentar, ideologicamente, a opressão racial. Assim, os conceitos ‘consciência’ e ‘conscientização’ passam a ocupar, desde a fundação do MNU, lugar decisivo na formulação das estratégias do movimento (COSTA, 2006, p. 144).

A psicanalista negra e ativista antirracista desta geração, Maria Lúcia Silva, em nossa entrevista, enfatiza que *Tornar-se negro* é uma obra que se situa justamente nessa transição e alteração da gramática política e dos fundamentos ideológicos das organizações negras no Brasil:

¹⁶⁶ O surgimento do MNU, em 1978, é considerado um marco de transição no ativismo negro brasileiro – em relação a organizações negras anteriores, como a Frente Negra Brasileira e o Teatro Experimental do Negro – e de formação do chamado movimento negro contemporâneo no Brasil (PEREIRA, 2010). No dia 18 de junho de 1978, cria-se, em São Paulo, o Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial (MUCDR), visibilizado pelo ato público de 7 de julho, realizado nas escadarias do Teatro Municipal, que se organiza em protesto contra o assassinato de um operário negro pela polícia paulista e contra a discriminação sofrida por quatro atletas negros no Clube de Regatas Tietê. No dia 23 de julho, o Movimento adiciona ‘Negro’ ao nome (Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial) e, no ano seguinte, esta organização passa a se chamar simplificarmente de Movimento Negro Unificado (MNU), entidade que existe até os dias atuais. Segundo Amílcar Pereira, a formação do MNU parece ter sido responsável pela “difusão da noção de ‘movimento negro’ como designação genérica para diversas entidades e ações construídas a partir daquele momento” (PEREIRA, 2010, p. 165).

Se hoje professores das universidades públicas são muito deles extremamente avessos a discutir sobre o tema do racismo, em 83, nem existia racismo no Brasil. A discussão sempre houve desde que a gente foi trazido pra cá. Mas houve momentos em que o tema era mais buscando integração do que questionando o Estado, né? Então, eu penso que se a gente situar quando a obra sai em 83. Primeiro, que tá ali quase no fim da ditadura. A gente tá caminhando já por um processo de democratização, assim, os grupos se organizando. Se a gente pensar que em 83, quando sai o livro, só fazia 4 anos do lançamento do Movimento Negro Unificado. E por que que eu tô trazendo isso? Porque a data de 78 marca uma mudança na forma de fazer política. Porque até então a gente faz uma passagem. Tinha um movimento que embora estivesse atento ao que tá acontecendo no mundo: as lutas por libertação na África, particularmente Angola e Moçambique, e a luta por direitos civis nos Estados Unidos. Mas é um momento bastante singular, no sentido do que essa passagem exige. Que exige pensar não do ponto de vista do sujeito que é acometido pelo racismo, mas de um Estado que não promove condições para que a população negra seja de fato um personagem político, e pela forma como o Estado negava a existência do racismo, continua negando obviamente, mas, naquela época, é o primeiro momento que o movimento responsabiliza o Estado pelas precárias condições de vida da população negra. Isso por si marca um embate com o Estado que até então não havia acontecido. Embora o movimento negro, nas suas diferentes manifestações, sempre esteve num processo de resistência, mas, eu diria, que era mais para se integrar do que para denunciar, não havia denúncia. E ao lado disso, podemos pensar que esse marco, que é o 78, vai exigir do movimento negro um movimento de produção de indicadores pra provar como o Estado é omissos em relação à população negra (Maria Lúcia Silva, 2022).

É necessário lembrar que, no embrião da nova “fase” dos movimentos negros brasileiros, a partir dos anos 1970, está a fundamentação política e ideológica marxista, que associava a luta antirracista à luta revolucionária anticapitalista, enxergando nas próprias engrenagens do capitalismo moderno uma fundação racista (DOMINGUES, 2007). Os militantes negros dessa geração não perdiam de vista “a perspectiva de que racismo e exploração socioeconômica estão muito bem articulados quando se trata de limitar e reprimir a comunidade negra” (GONZALEZ, 1982, p. 25). O próprio MNU, anticapitalista em seu fundamento, buscava um movimento de aproximação das “massas” e da classe trabalhadora negra: “Hoje, não dá mais pra sustentar posições culturalistas, intelectualistas, coisas que tais, e divorciadas da realidade vivida pelas massas negras. Sendo contra ou a favor, não dá mais pra ignorar essa questão concreta, colocada pelo MNU: a articulação entre raça e classe” (GONZALEZ, 1982, p. 64).

No Rio de Janeiro e em São Paulo, muitas lideranças negras do período – que, em sua maioria participaram, diretamente ou não, da construção do MNU – tiveram sua formação política constituída através da atuação no Núcleo Negro Socialista¹⁶⁷, grupo clandestino de

¹⁶⁷ Grandes nomes do Núcleo Negro Socialista foram Hamilton Cardoso e Neusa Maria Pereira, em São Paulo, e Júlio Cesar de Tavares, no Rio de Janeiro, que se situavam à frente da construção do jornal Versus que compunha a imprensa revolucionária que constituía uma cultura política de oposição ao regime, implicada na difusão das ideias de liberdade e direitos civis, de luta pela democracia e transformação da sociedade

orientação trotskista, relevante para a construção, na década de 1970, de uma comunidade negra de reflexão sobre o tema do racismo, que se organizava contra o ofuscamento da questão racial no interior da própria esquerda política. O Núcleo, que se posicionava contra o regime autoritário e a favor das liberdades democráticas, se constituiu como o embrião de um projeto político que culminou em um agrupamento negro no interior da Convergência Socialista¹⁶⁸ – que veio a se tornar um partido político no momento de reabertura política, o Partido Socialista dos Trabalhadores Unificados (PSTU). Vejamos como Flávio Jorge da Silva, de São Paulo, e Júlio Tavares, do Rio de Janeiro, relatam sobre a posição do Núcleo na esquerda política negra neste período:

Ingressei em 1974 na PUC de São Paulo. A PUC começava a ter um movimento de abertura política, movido pelos alunos e professores que atuavam lá dentro. [...] Sete meses depois [...] fui convidado para entrar na Liga Operária¹⁶⁹. Era um grupo clandestino que atuava dentro da universidade. Um grupo trotskista até. Para mim foi um choque, porque eu não tinha nem noção de que existiam grupos clandestinos dentro da universidade. Já era o final da luta armada no Brasil, 1974. Era governo Geisel. [...] Se vocês estudarem a formação da Convergência Socialista, verão que esse grupo é um dos núcleos que, aqui em São Paulo, estruturam a Convergência Socialista. [...] eu conheci duas pessoas que foram muito importantes na minha vida: o falecido Hamilton Cardoso, que vinha da Universidade de São Paulo, e o Milton Barbosa, que também já estava dentro da Faculdade de Economia da USP. E eles tinham um núcleo já da questão racial, dentro da universidade. Tinha o Rafael Pinto, o Milton Barbosa, o Hamilton e, dentro da PUC, tinha uma pessoa que hoje mora no Rio, o Astrogildo [Esteves]. Ele estudava na PUC, fazia ciências sociais. E o Astrogildo um dia me falou assim: ‘Flavinho, você não tem interesse nenhum pela questão racial? [...]’ Eu fiquei meio chocado, porque a minha cabeça era totalmente dirigida para o movimento estudantil. Aí, eu falei para o Astrogildo: ‘Nem sei da existência de movimento...’. Ele disse assim: ‘Nós temos um agrupamento dentro da Liga Operária que começa a discutir movimento negro’. Esse grupo se chamava Núcleo Negro Socialista, que foi, na minha opinião, o grupo que começou esse movimento mais à esquerda dentro do movimento negro brasileiro. Era um núcleo que impulsionava, aqui em São Paulo, o surgimento do Movimento Negro Unificado (Flávio Jorge da Silva¹⁷⁰, 2010).

(RODRIGUES, 2021). Sem a possibilidade de organização em partidos políticos legais, o periódico Versus assumiu uma centralidade na luta política de esquerda. Em seu interior, havia uma seção chamada “Afro-Latino-América” que foi fundamental para o fortalecimento da articulação política negra, pois centralizava o debate sobre o racismo no Brasil e trazia informações sobre outros contextos de lutas (de libertação dos países africanos e dos direitos civis nos EUA) (Versus – Afro-Latino-América, 2014).

¹⁶⁸ A Convergência Socialista, uma organização política criada em 28 de janeiro de 1978, em São Paulo, foi uma das correntes atuantes no Partido dos Trabalhadores, a partir de 1980, e se extinguiu, em 1994, quando seus membros passaram a integrar o recém-criado PSTU (PEREIRA, 2010).

¹⁶⁹ “A Liga Operária foi uma organização de inspiração trotskista constituída no final de 1973 por brasileiros exilados na Argentina, que já haviam integrado a Ação Popular, o Partido Comunista Brasileiro Revolucionário e o Movimento Nacionalista Revolucionário. Mas foram, sobretudo, os ex-militantes dessa última organização que compuseram sua diretoria” (PEREIRA, 2010, p. 103).

¹⁷⁰ Depoimento retirado da tese *O mundo negro: a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1975-1995)* (PEREIRA, 2010, p. 104-105).

A formação do Núcleo Negro Socialista era outra novidade dentro da esquerda, porque a gente estava nessa luta, entre aspas, sindical, meramente política, ligada um pouco aos interesses profissionais nossos, contra a ditadura, pelas liberdades democráticas. Aos poucos a gente foi também se constituindo como ponta de lança de um projeto de transformação político-partidária, e esse projeto culminou na formação da Convergência Socialista. Mas antes disso, o Núcleo que fortalecia muito a discussão racial, e que nos continha entusiasmadamente, era um grupo trotskista, até pela tradição. Porque Trotsky é o primeiro marxista do século XX a pensar a questão racial seriamente, principalmente depois que ele foge da Rússia pros Estados Unidos, e lá ficou muito envolvido com o partido socialista dos trabalhadores, que era o partido de oposição de esquerda ao Stalinismo. E ele percebia o dilema que o partido socialista dos EUA tinha em lidar com a luta pelos direitos civis dos negros. Isso nos anos 40. E Trotsky escreve muito favoravelmente, dizendo que era absolutamente relevante aquela luta nova, mas era uma frente nova pelo socialismo que a população negra dos EUA abria. E ele, intuitivamente, começa a escrever sobre isso, os primeiros escritos marxistas sobre a questão racial foram feitos por Trotsky, e os trotskistas que vieram depois, disseminaram isso pelo mundo. E, na América Latina, isso teve uma enorme recepção entre uma vanguarda negra, e eu era uma das figuras de destaque nessa vanguarda negra na Quarta Internacional na América Latina, porque eu era um dos dirigentes desse grupo trotskista, porque entendia, na teoria da revolução permanente, a força que a população negra teria pra transformação social. Isso era inédito na América Latina. Então, nós temos aí uma história não contada, não revelada, que é esse engajamento da população negra que repercutiu aqui muito forte, na criação desse Núcleo Negro Socialista, daquele recrutamento de negros contra a ditadura. Negros acadêmicos – quer dizer, eram universitários ou já formados, que viam a questão racial como relevante, mas tinham a luta contra a ditadura como um fator mais importante naquele momento, e que se uniram e foram fortemente seduzidos por essa proposta de pensar a questão racial dentro do contexto de transformação social mais amplo, não só a questão do racismo, mas como a luta antirracista tocava nas estruturas do capitalismo. E desse grupo Neusa fazia parte. O que se discutia era isso: como a luta antirracista seria relevante na revolução social. Esse núcleo virou o Núcleo Negro Socialista, porque ele aos poucos foi se organizando quase que independentemente de todos os outros, digamos, do conjunto do socialismo. Porque a nossa visão antirracista ela era mais profunda e profícua do que os demais brancos que estavam ali solidariamente. Como a organização era de vanguarda, não tinha muita perspectiva massiva naquele momento, a gente precisava estar mais agregado pra aprofundar essa discussão, embora ela não se revelasse nos textos. Porque falar em socialismo naquela época era algo extremamente perigoso. E o grupo da luta da liberdade democrática era um grupo de estudantes e recém-formados negros, brancos e negros, mas o grupo negro era muito pequeno, já éramos pequenos. Mas o interessante é que nós nos identificávamos profissionalmente, então criávamos os grupos, os grupos de médicos, o grupo do pessoal das ciências sociais, o grupo dos economistas, e eram por esses grupos que, na verdade, nos organizávamos até nas frentes político-partidárias, à época, clandestinas. Só existia MDB e ARENA como partidos legais, naquele momento. Então, a gente começa a criar vínculos outros que pudessem dar mais amplitude à nossa reflexão política, e essa base ela vinha de grupos clandestinos. Então, nós também nos aproximamos não só pela questão racial, mas também por uma identidade, pensar maior a inserção da questão racial, o capitalismo e o racismo como eles são pares inseparáveis – e muito anterior à discussão do “Capital e Raça” do Cedric Robinson, que vem depois, nos anos 80. Nós já tínhamos essa discussão muito incipiente. E foi assim que ela, a Neusa, começou a se motivar pra pensar também o mestrado dela em torno desse tema, que era único, era muito singular pra época, levar o tema pra área psi. E aí foi que começou a convidar o grupo [de militantes negros], todos nós, que éramos o grupo privilegiado dela, entre outras pessoas, pra começar a entrevistar e a conversar sobre essa construção nossa enquanto pessoas negras, foi o grande tema da nossa entrevista pro material do mestrado pra ela. Então, a seleção desses entrevistados dela veio também diante da oportunidade que ela teve, ter contato com esses grupos e constituir esse corpus de comunidades aí de falantes sobre o tema (Júlio Tavares, 2022).

Segundo o historiador Amílcar Pereira, o Núcleo Negro Socialista havia relações estreitas com o MNU, desde seu fundamento:

A própria fundação do MNU, em 1978, também contou com uma interlocução com a organização de esquerda Convergência Socialista – mais precisamente, com a Liga Operária, da qual fazia parte um grupo chamado Núcleo Negro Socialista. [...] Mas como é formado esse Núcleo Negro dentro da Convergência Socialista? E logo na Convergência, que era justamente, segundo Michael Hanchard, “a célula mais ideologicamente radical e militante dos grupos esquerdistas que restaram em São Paulo depois da institucionalização da ditadura” (HANCHARD, 2001, p. 146). Hanchard afirma que havia na Convergência um grupo de trotskistas negros liderados pelo jornalista Jorge Pinheiro [...]. De acordo com o que Hanchard descobriu durante suas pesquisas no Brasil na década de 1980, os militantes negros foram atraídos para a trotskista Convergência Socialista em função da colaboração estratégica de Trotsky com C.L.R James, um intelectual e ativista negro nascido em Trinidad em 1901, que vinha da tradição marxista e cuja imaginação política criou diversos movimentos pan-africanistas, anticolonialistas e do Poder Negro na África, no Caribe e nos Estados Unidos, até vir a falecer em 1989. [...] Além de marcar essa nova dimensão da luta contra o racismo no Brasil, mais marcadamente política, de denúncia e enfrentamento, a criação do MNU também acabou significando contribuição fundamental no que diz respeito à própria formulação teórica, à visão da luta realizada a partir de então pelos ativistas negros brasileiros, que, segundo as principais lideranças do MNU, deveria associar os temas *raça* e *classe*. Essa conjugação entre *raça* e *classe*, ao mesmo tempo em que trazia a especificidade do movimento negro à baila também situava o movimento numa perspectiva mais de esquerda (PEREIRA, 2010, p. 187-189).

Neusa Santos, sendo ela própria integrante do Núcleo Negro Socialista e da Convergência Socialista¹⁷¹, além de participar do MNU na ala dos médicos e psiquiatras, escreve *Tornar-se negro* trazendo, em sua base argumentativa, uma expressão marxista, espelhando um marxismo teórico, presente na literatura sobre as relações raciais referenciadas no período, com Florestan Fernandes (1959, 1978), Roger Bastide (1959) e Octavio Ianni (1972), e na Teoria das Ideologias de Althusser (1980).

Neusa Santos Souza pensou inicialmente a psicanálise como uma teoria crítica da ideologia, a exemplo de outros pensadores e pensadoras que em geral faziam uma aproximação entre psicanálise e marxismo [...]. Quando decide tratar do conceito de ideologia numa obra de psicanálise, Neusa Santos Souza se filia a uma leitura corrente na época, qual seja, a leitura da obra de Louis Althusser. É com base no conceito de ideologia daquele pensador que Neusa Santos Souza irá promover uma importante reorientação tanto no debate no interior da própria psicanálise quanto no debate sobre o próprio conceito de ideologia. Ela oferece uma fina definição de ideologia que articula as questões de classe com as questões de *raça*. É nessa perspectiva que é possível notar que não se trata de reproduzir o conceito de ideologia, tal como formulado por Althusser, mas de orientá-lo para a questão da *raça*, uma vez que, no contexto brasileiro, **raça informa a própria compreensão de classe**. Ou seja, a compreensão de Althusser de que a ideologia se inscreve sobretudo na economia

¹⁷¹ Embora não apenas os negros e negras da Convergência Socialista concebiam o protesto antirracista como indissociável da luta de classes e do enfrentamento ao capitalismo, essa visão se hasteou como predominante no movimento negro organizado do período (DOMINGUES, 2007).

libidinal, ou poderíamos dizer nas formas pelas quais se organiza a circulação dos afetos, é ampliada por Souza quando põe em cena a raça como aquilo que enquadra a circulação dos afetos ou daquilo que ela chama de emocionalidade no seio da sociedade brasileira (ANDRADE & SOUZA, 2023, p. 4, **grifo meu**).

A psicanalista combina a denúncia do racismo com a crítica ao capitalismo e ao classismo, entendendo classe e raça como categorias analiticamente articuladas – vide alguns trechos de seu trabalho como: “A categoria racial possibilita a distribuição dos indivíduos em diferentes posições na estrutura de classe, conforme pertençam ou estejam mais próximos dos padrões raciais da classe/raça dominante” (2021, p. 48-9); “na formação do ideal de ego, não lhe escapa nenhuma das características básicas do modelo racista e capitalista. Seu ideal de ego é fundado na dupla opressão de classe e de cor” (2021, p. 69); “raça aqui é entendida como noção ideológica, engendrada como critério social de distribuição e posição na classe e na cultura. [...] raça sempre foi definida no Brasil em termos sociais de atributo social compartilhado por um determinado grupo social, tendo em comum uma mesma gradação social, um mesmo contingente de prestígio e mesma bagagem e valores culturais” (2021, p. 48). Denuncia, assim, o apelo à ascensão social de caráter individualista vivenciado pelo/a negro/a brasileiro/a como coerente com a ideologia do projeto de desenvolvimento nacional pautado no mito da democracia racial, que provocava um desestímulo à solidariedade entre negros e desarticulava sua compreensão como integrantes de um grupo social discriminado. Dessa forma, ela fala de um lugar específico sobre a ascensão social de negros e negras, reforçando que o combate ao paralelismo negro e miséria presente no imaginário social não se dá (apenas) via ascensão individual do sujeito negro, chamando atenção para uma posição (auto)crítica necessária dos próprios militantes negros do período – que inclui alguns de seus entrevistados na pesquisa de *Tornar-se negro* e ela própria –, atravessados, em sua maioria, por um “mundo instável da classe média negra” (2021, p. 58) e inseridos na vida acadêmica universitária.

A minha relação com Neusa foi muito construída em cima da admiração, da aproximação entre nós negros acadêmicos, entre nós estudantes universitários. Na verdade, naquele momento, nos anos 70, éramos poucos, não existia propriamente um coletivo negro como hoje existem em cada uma das universidades, mas éramos um grupo que regionalmente nos conhecíamos, porque sabíamos das poucas iniciativas existentes, e elas eram muito relevantes e motivadoras para todos nós. Aqueles anos 70, eles não são só de lutas contra a ditadura, pela liberdade democrática, mas também uma emergência de outras lutas, até então adormecidas, como era a luta racial, a luta antirracista, e a tomada da questão racial como um grande enigma. Não tínhamos muito vocabulário, não tínhamos muitas referências, era paupérrimo o campo, sabíamos por onde não deveríamos caminhar, mas também não sabíamos direito por onde caminhar. Então, a única certeza era a questão política, o racismo, e a luta antirracista nos unia pra pensar de maneira mais ousada as questões teóricas. Então, ela faz parte desse círculo que se constitui de estudantes negros. Ela já formada, fazendo residência em psiquiatria. E tinham grupos de médicos, a maioria brancos, e

ela era a única. Não, tinham duas negras, ela e Aninha. Então, a gente tinha uma relação muito bonita, porque o afeto, naquela década, era o grande elo de aproximação das pessoas. A nossa proximidade e identidade ideológica e intelectual sempre era cimentada pelo afeto; então, éramos muito afetuosos uns com os outros, especialmente nós negros, que eram tão poucos ali, sempre em grupos predominantemente brancos. E, assim, foi que nosso relacionamento foi se constituindo, muito motivado por essa identidade, quase que da estranheza: “pô, você também!”, aquela coisa, nós somos os únicos estranhos no grupo (Júlio Tavares, 2022).

Tal perspectiva, compartilhada aqui por Júlio Tavares, um dos interlocutores de Neusa, reflete a posição assumida por muitas lideranças negras do período que acessavam a um “mundo de brancos”, devido a sua inserção acadêmica, ainda que marcados por uma estrangeiridade evidente a este *ethos* social. A partir de uma concepção ético-política antirracista e anticapitalista, estes militantes universitários destinavam para si a responsabilidade de construir uma ação antirracista pedagógica em diálogo com as “massas” negras (MONTEIRO, 1991; GONZALEZ, 2020; PEREIRA, 2010). Influenciados pela ideia de intelectuais orgânicos de Gramsci¹⁷² (1975), se propunham a exercer funções educativas para construir consenso em torno de um projeto político emancipatório em favor do grupo social que representavam (GRAMSCI, 1975), aproveitando de seus privilégios de classe e ao acesso ao saber intelectual acadêmico.

Embora muitas [lideranças do movimento negro contemporâneo] fossem de origem humilde e ainda vivessem em situação de pobreza, a maioria cursava o ensino superior nas décadas de 1970 e 1980. Fato que as levava a constituir uma “elite intelectual negra” que “desempenhou uma função pedagógica – esta entendida enquanto relação dinâmica – que se configurou no seu início [nos anos 1970] como de ensino e aprendizagem”, em várias partes do país. (MONTEIRO, 1991, p. 13). Uma das principais estratégias de mobilização, nesse contexto, eram as reuniões de estudo, de leitura e discussão, e os seminários e palestras, que ocorriam em muitos locais, como por exemplo no Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA), na atual Universidade Candido Mendes, no Rio de Janeiro, no início da década de 1970. Era preciso estudar, discutir, se informar sobre “a questão do negro” e as relações raciais no Brasil, sobre as histórias das lutas dos negros por aqui, na África e nos Estados Unidos, para informar outros e assim fortalecer o movimento que se buscava construir (PEREIRA, 2010, p. 175).

Nesse sentido, Nilma Lino Gomes irá pensar o movimento negro contemporâneo como um grande “produtor de saberes emancipatórios e um sistematizador de conhecimentos sobre a questão racial no Brasil” (GOMES, 2017, p. 14). Posteriormente ao CEAA, o Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN), criado em 1975, passou a servir como local de produtivos

¹⁷² Gramsci aprofunda a estreita relação entre intelectuais, política e classe social, argumentando que a filosofia e a educação devem tornar-se práxis política (1975/2018, p. 1066); valoriza o saber popular, defende a socialização do conhecimento e redimensiona o papel dos intelectuais, conectando-os às lutas políticas dos “subalternos” (1975/2018, p. 1505-1506).

encontros de discussão, reuniões, grupos de estudos e debates de formação e direcionamento da luta organizada, articulados e frequentados por vários ativistas negros¹⁷³, dentre os quais, alguns encabeçavam a produção do jornal da Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (SINBA). É neste contexto que Neusa se apresenta ao IPCN para introduzir sua recém-escrita tese de mestrado – na época, chamava-se “tese” e os programas de mestrado tinham duração de 4 anos – aos militantes presentes no instituto. Como conta Amauri Mendes Pereira sobre este encontro com a jovem psiquiatra, em sua primeira aparição no IPCN, no início dos anos 1980:

O IPCN, naquela época, era uma casa velha, com muitos problemas no piso, nas paredes. Toda parte de revestimento prejudicada. A parte de iluminação, a parte elétrica ainda quase totalmente visível. Os tubos estavam prejudicados. Sempre que chegávamos ali, tínhamos que arrumar tudo, varrer tudo. E aí, nesse momento, chega uma jovem, senta numa cadeira. Pediu licença, sentou na cadeira. Mas, naquele momento, não tínhamos tempo para dar atenção a ela. Porque muitas pessoas chegavam, sentavam e esperavam a gente acabar de arrumar pra falar. Resumindo um pouco. Depois de talvez mais de 10 minutos, entrou Cecília Luiz de Oliveira. Aí a jovem fala: “Eu só quero dizer pra vocês...”. A Neusa Santos Souza tira uma boneca de um livro. “Eu quero dizer pra vocês, que eu vim aqui apresentar esse livro”. Nós não a conhecíamos. A Cecília pegou o livro, folheou, folheou... Foi um espanto pra nós! Ela, muito jovem. Na minha visão, mais jovem que eu. Formada médica e psiquiatra, e escreveu um livro, *Tornar-se negro*. O que eu perguntei pra ela foi: “Tornar-se mulher, né? Aquele frase da Simone de Beauvoir...”. E ela: “Ah, você leu o livro!?”. Eu disse: “Eu não”. Acho que não tinha ainda a versão em língua portuguesa, e eu não lia francês, até hoje não leio. “Não, mas eu ouvi falar, sei mais ou menos do que se trata”. Neusa disse: “Perfeitamente, perfeitamente. Eu tento explicar...”. Aí começou, e não parava mais! Muda tudo, o semblante, a postura, levanta e começa a falar. Porque quem fazia isso, éramos nós. Movimento negro era pouca gente. E só nós é que sabíamos da luta contra o racismo. E que sabia fazer a luta. E uma jovem chegar e fazer daquele jeito foi extremamente impactante pra nós. Porque ela trazia algo que a gente não trazia. Não passava pela nossa visão ser professor universitário, ser pesquisador na área de relações raciais. Na época, nós não tínhamos essa questão. A gente produzia para brigar. Era o folheto que ia parar no calçadão quando ia ter ação do negro nas ruas. Era o manifesto que ia ser lido no lugar tal. Então, a presença, a postura, a consistência, a densidade que Neusa Santos Souza deu pra explicar o problema da psicologia e racismo foi uma inquietação geral. A primeira coisa foi que esquecemos até que tínhamos que lançar um livro daqui a dois, três meses. O negócio foi chamá-la para conversar com outras pessoas. E eu lembro perfeitamente de Eustáquio José Rodrigues. Eustáquio me chega lá, e chegou apavorado. Quando ele chega lá e diz: “Mas eu estou estudando psicologia”. Ou “Eu quero estudar psicologia”. Aí é que a memória falha um pouco. E ela começou a falar e ele ficou tão emocionado, ele não sabia o que fazia. E ele disse: “Mas você está falando isso baseando em que?”. E ela dizia: “Nós precisamos puxar isso!”. “Mas o que eu tô vendo em psicologia não tem nada disso”. E ela dizia: “Pois é, é preciso isso!”. Então, foram em torno de cinco a seis semanas de mobilização permanente de

¹⁷³ Dentre eles, destaco: Abigail Alves de Souza; **Adélia Azevedo**; **Aderaldo Gil** (SINBA); **Amauri Mendes Pereira** (SINBA); Artur Francisco Souza; Azoilda Loretto da Trindade (SINBA); Beatriz Nascimento; Carlos Alberto Medeiros; **Cecília Luiz de Oliveira** (SINBA); **Eustáquio Rodrigues**; **Iolanda de Oliveira**; Januário Garcia; João Marco Romão; José Carlos Limeira; **Júlio Cesar Tavares**; Lélia Gonzalez; Marcílio da Costa Faria; Maria Cristina Ramos; **Paulo Roberto de Souza**; Pedrina de Deus; Plínio de Sá; Regina Coeli de Biasi; Suzete Paiva (SINBA); Wilson Roberto Prudente; e Yedo Ferreira (SINBA). Em negrito, os/as entrevistados/as desta pesquisa.

peessoas que vinham para ver aquela moça falar de psicologia e racismo (Amauri Mendes Pereira, 2018).

Deste primeiro encontro, foi feito o convite dos membros do IPCN à Neusa para que ela participasse de debates, que ocorreriam uma a três vezes ao mês, para apresentar as ideias desenvolvidas no *Tornar-se negro* e discutir, junto a outros militantes negros, a sua visão “psicanalítica” sobre o problema do racismo no Brasil.

O pessoal fazia uma comida, às sextas-feiras, a gente chamava de Sextas Negras. Se fazia uma comida, cachorro-quente com muito molho e tal. E era o dia da Neusa. Sempre se programava alguém. Sexta-feira é um dia bom, no centro do Rio de Janeiro, de fazer discussão sobre o racismo. Então, isso era o que acontecia. E isso teve um impacto muito grande (Amauri Mendes Pereira, 2022).

A presença da Neusa persistiu durante alguns meses, eu penso que não durou menos que 4 meses, e nunca era menos de duas, três vezes por mês. A minha impressão é que teve meses que parecia ser, assim, toda semana, tanto que ela se empolgou muito de vir, porque eram debates muito quentes, como muitas pessoas vinham pra saber, para conhecê-la (Amauri Mendes Pereira, 2020¹⁷⁴).

Assim, deu-se uma sucessão de diálogos em torno de sua obra, que passou a ser lida e comentada entre aqueles que participavam das atividades no IPCN. Os encontros em torno do seu trabalho se davam em meio a uma série de outros eventos que ocorriam no instituto, como o Ciclo de debates “Questão Racial”, que incluía os temas “Partido Político e Questão Racial”, “Feminismo e Questão racial”, “Igrejas, Religiões e Questão Racial” e “Indígenas e Questão Racial”. “A Neusa participou de muitos desses. Mas aí ela ficava na dela, porque, como boa psicanalista, ela ouvia. Ela era de ouvir. Ela ouvia e todo mundo ficava esperando ela falar, mas ela não falava” (Amauri Mendes Pereira, 2022). Neusa Santos passa a ser vista e conhecida na cena da militância negra carioca como a jovem médica e psicanalista que desenvolveu uma pesquisa sobre a questão do racismo do ponto de vista da saúde mental. Começa a ser reconhecida “num lugar de alguém que todo mundo olha assim e diz: ‘É aquela moça do *Tornar-se negro*’” (*idem*):

É diferente de Beatriz e Lélia Gonzalez. Totalmente diferente. Beatriz, porque bem cedo foi muito difícil pra ela. Só de imaginar, Beatriz era uma potência intelectual e de vida, sistematicamente barrada. E Lélia, pelo contrário. Como Lélia era descolada, vai pra partido político, vai assessorar Câmara, vai ser candidata, vai pra um partido, vai pro outro, xinga a mãe de todo mundo. Então, as duas, por motivos diferentes, nunca foram vistas como intelectuais. É diferente, entendeu? A Neusa era vista como a moça que fez aquele livro que todo mundo conhece, que todo mundo precisa

¹⁷⁴ Entrevista realizada pelo diretor de cinema Leonardo Souza, em 2020, para compor o filme documentário *Um grito parado no ar*, cedida a mim pelo próprio diretor para fins desta pesquisa.

conhecer. Ela marcou, botou um livro. O pensamento dela sempre teve outro status, de intelectual, de uma coisa respeitada, não propriamente acadêmica da universidade, mas um pensamento sólido, completo, pronto (Amauri Mendes Pereira, 2022).

Tornar-se negro passou a ser conhecido entre os militantes negros, sobretudo no Rio de Janeiro, a partir do evento de seu lançamento, que contou com a presença de importantes lideranças dos movimentos negros como Lélia Gonzalez, Amauri Pereira, Cecília Luiz de Oliveira, Ivanir dos Santos, Suzete Paiva, Yedo Ferreira, Azoilda Loretto Trindade, Orlando Fernandes, Adélia Azevedo, Abigail Páscoa, Januário Garcia, Aderaldo Moreira dos Santos e Jorge Cândido (Jorge D’Or), e que ocorreu no próprio IPCN, como proposição da autora, no dia 08 de julho de 1983. Sobre este evento, compreendido por muitos dessa geração como um marco para a história da luta do ativismo negro no Rio de Janeiro, e os encontros que o sucederam no IPCN em torno dessa obra e da própria Neusa, alguns dos interlocutores de pesquisa comentam:

Então, propriamente, a Neusa foi assustadora. Porque a gente tem que deslocar o pensamento e dizer: Ué, como assim? Ela é tão jovem quanto nós e ela já é médica formada, tá na psiquiatria e está vindo para esse outro campo, desafiando tanto a parte da psiquiatria, quanto a parte da psicanálise, da psicologia, e já escreveu um livro e já vai publicar? E ela acha que o melhor lugar pra publicar é aqui? Porque foi ela que disse isso tudo pra nós, entendeu? Ela disse isso: que queria lançar o livro no IPCN. E foi lá. Foi lá. E juntou muita gente. O “muita gente”, nesse período, era muito mesmo, porque ainda era uma grande novidade. Não havia... os partidos políticos ainda não estavam levando todo mundo, não tinha espaço ainda. Ninguém sabia pra onde ir e tava tudo fervilhando. O livro todo mundo leu rápido, porque lançou, vendeu rápido, não tinha PDF, você tinha que comprar mesmo. A leitura foi muito rápida, porque era uma militância muito ávida. Não tinha essa oferta que tem hoje (Amauri Mendes Pereira, 2022).

E quando a Neusa trouxe o lançamento do livro pra lá, aí foi um momento assim, foi um evento grandioso, né? O que eu lembro, assim, de marcante mesmo, foi o lançamento e a repercussão da discussão. Naquele momento, da década de 80, o que eu me lembro bem é, primeiro, do lançamento, que foi um marco, e, depois, a repercussão em torno dos temas que ela trouxe. Mas de qualquer forma, a temática que ela traz era um pouco a temática da nossa geração daquele período, da década de 80. Então, eu acho que a repercussão foi grande nesse sentido. Eu não tive muito contato direto com ela, pra te dar mais detalhes agora, o meu contato foi muito na participação que ela teve lá no IPCN, e nas conversas, nas rodas, que passou a ter por conta do que ela, da dimensão daquilo que ela tava trazendo. Porque a gente que tava muito próximo, tanto dela, quanto do debate, do tema, a gente tinha clareza do quanto ela estava trazendo, metendo o dedo na ferida da sociedade brasileira, com aquela pesquisa. A gente sabia que ela ia ser uma contribuição fundamental. Então, as conversas que a gente tinha, nos grupos, por conta das temáticas que ela trouxe, era fundamental. Ela fez uma coisa que pouca gente fez naquela geração. A gente já tinha um conhecimento sobre o Fanon, sobre a obra do Fanon, e ela, o texto dela, a obra dela traz como se aplica o Fanon numa análise do racismo brasileiro. Isso foi uma novidade, assim, do ponto de vista da própria militância. Alguns autores são mais conhecidos agora, naquela época era conhecido num círculo restrito da militância. Um deles era o Fanon, o outro era o Amílcar Cabral, a gente tinha as leituras, porque no movimento negro e no IPCN especificamente havia esse... nas organizações do

movimento de uma maneira geral, tinha esse hábito, essa metodologia de fazer leituras e discutir, de reunir. E o Fanon era uma das referências nossas, daquele momento. E a obra dela, aquele livro foi um marco também por isso, porque ela mostrou, na prática intelectual, ali daquela produção, como usar o Fanon para pensar o racismo no Brasil. E isso foi outro dado assim marcante da contribuição, e as falas dela, né? Quando ela falava, todo mundo ficava encantado (Aderaldo Moreira dos Santos, 2022).

Eu arrumei a sala pra apresentação da Neusa, que ela ia fazer, e eu recortei umas folhas de uma chita e fui enfeitar a sala toda. Porque nós todos estávamos muito felizes por ela ir ao IPCN, pelo livro e porque eram coisas que a gente sentia, mas que nunca tinham sido ditas daquela forma. Como é que você se sente negro, como é que você se torna negro e a opressão que o negro sente. Então, aquele dia foi um dia de muita emoção, da gente presenciar uma pessoa que estava escrevendo sobre como era a vida do negro na sociedade brasileira, e sobre nossas emoções também. Aquele momento pra mim era só aprendizado. Eu estava totalmente envolvida, mas pra aprender, pra participar das coisas. Aquele dia, a gente estava feliz dela ter escolhido o IPCN pra lançar o livro lá. Tanto é que eu enfeitei... Eu fiquei encarregada de organizar o espaço e de fazer a recepção. Eu sei que eu fiquei muito feliz de conhecê-la, por conta da importância dela pra gente se compreender, se autocompreender. O livro nos ajuda a entender essa história de luta numa perspectiva não só política, mas também uma perspectiva do indivíduo, da dificuldade do indivíduo, psicológicas. Então foi uma alegria muito grande conhecê-la e recebê-la lá no IPCN. Eu fiquei muito feliz (Cecília Luiz de Oliveira, 2022).

A partir deste evento, Neusa Santos passou a ser frequente nas atividades do IPCN, estreitando laços com muitas pessoas da militância que ultrapassavam o circuito do MNU, seu círculo já conhecido. Foi a partir desses encontros e desses diálogos, que ela pôde construir relações de afeto e expandir vínculos de amizade com outras pessoas negras que, como ela, inseridos em uma vivência militante e universitária, compartilhavam dos dilemas e das vicissitudes do racismo a partir de uma experiência de ascensão. Nesse sentido, o seu livro imprime uma marca para a luta antirracista do período não apenas como instrumento que possibilita, teórica e politicamente, desmontar o mito da democracia racial, a partir da evidenciação dos mecanismos operados, a nível subjetivo, da experiência do racismo, mas por escancarar a emocionalidade vivida de uma militância política negra das décadas de 1970, 80. *Tornar-se negro* traduzia a experiência psíquica dos seus principais leitores e dela própria, a autora.

Mas, de qualquer forma, o que eu posso dizer é isso, é a emoção. E a emoção foi essa, de tocar na ferida do tema. E o livro foi o que simbolizou esse momento, muito forte, que toca na ferida do racismo brasileiro. Porque ela trouxe uma grande, uma grande contribuição, porque o movimento negro, de uma certa forma, era muito constituído por pessoas que estavam aí tendo, no âmbito da classe média, pessoas que estavam disputando espaço na sociedade, mas também atuando na academia. E, de uma certa maneira, aquele dilema que ela traz, nos depoimentos que está no livro, ela analisa as falas das pessoas que ela entrevistou, era muito a vivência de muitas pessoas do próprio movimento, que estavam ali diante de situações que ela pôde, naquele universo de entrevistados, traduzir (Aderaldo Moreira dos Santos, 2022).

Então, nós víamos que a partir de sua rigorosa pesquisa ela tem achados ou evidências, tratando-se, eu repito, dos perversos efeitos do racismo na subjetividade de negros de classe média. Ao mesmo tempo que para mim foi algo extremamente assustador. Isto é, as evidências encontradas pela Neusa, por ter realizado pesquisas sobre este grupo negro. Foi gratificante ter acesso a um conhecimento produzido por uma mulher negra que, como pesquisadora genuína, ela, Neusa Santos Souza, uma pesquisadora genuína – segundo Milton Santos, né? Porque o Milton Santos diz: “O pesquisador, intelectual genuíno é aquele que busca a verdade doa a quem doer”. E eu tenho certeza de que a Neusa, vamos dizer, sendo uma pesquisadora genuína, ela buscou a verdade. E essa verdade doeu muito na própria Neusa, para a própria Neusa, essas constatações foram assim muito fortes e, não tenho dúvida, muito dolorosas (Iolanda de Oliveira, 2022).

É possível que o próprio tema também tenha despertado muitas dores nela de revivência da própria história, porque esse é o natural. A gente poder, à medida que você vai aprofundando no tema, você vai também se aprofundando na sua história, nas suas dores, quais os momentos em que você pôde sair dali da alienação, e em que outros momentos em que você foi violentado, exatamente por estar discutindo um tema como o racismo. O racismo produz marcas e dores profundas e, às vezes, é insuportável conviver com elas. Não é fácil o que sobra nas nossas histórias de vivência de racismo que você tem que conviver diariamente. Do olhar que você tem sobre si, de como você se pensa, dos atributos muitas vezes inconsistentes, negativos, que você não consegue se desvencilhar dele, das dores que ele produz em nós, das marcas. Porque ele tá visível, tá na nossa pele, a gente tem que conviver com ele todos os momentos da nossa vida, acordado ou dormindo. Porque os sonhos estão aí pra dizer que a gente não se separa em nenhum momento da História (Maria Lúcia Silva, 2022).

Porque a dor do racismo ela é uma dor que não passa. A pessoa diz “Ah, mas tem que resignificar”, eu digo “Não, não resignifica”. Porque todas as vezes que a gente lembra, ela volta, e volta com a mesma intensidade. E olha que tenho o entendimento do que é o racismo, como ele se dá, mas dói muito. É muito diferente de uma outra dor, de um embate que se tenha tido com uma pessoa, que a pessoa tenha dito alguma coisa que nos feriu, mas o ferimento do racismo é profundo, e é difícil de cura. E todas as vezes que eu leio esse livro eu digo: “É, eu tô aí dentro” (Adélia Azevedo, 2022).

Eu sou adotada, minha mãe negra, meu pai negro, meus pais adotivos e meus pais biológicos também, sendo que minha mãe teve uma filha antes de mim com um homem branco. E essa filha com o homem branco ela fica, a outra ela dá pra adoção, que sou eu. Que ela teve outro relacionamento com um homem negro, que era meu pai, que eu nunca conheci. Então, as situações que a Neusa relata no livro, dos sofrimentos, do sofrimento de você querer ser negro, mas negar e aceitar. Aquilo estava sempre muito presente na minha vida até eu descobrir como lutar contra o racismo. Porque na minha família minha mãe falava “Você tem que tomar cuidado, porque negro é igual a chapa do fogão, é igual carvão. Ninguém dá valor. Não se relacione com homem branco, porque ele não vai querer casar com você, ele vai querer só se aproveitar”. Então, aquelas situações que a Neusa vem relatando no livro eram situações que eu tinha vivido e a gente sempre acha que é só com a gente. Acontece só comigo, acontece comigo especificamente e a gente, antes de entrar pro IPCN, não conseguia vislumbrar que acontecia com todos. Sempre achava que era especificamente comigo uma situação de humilhação. Até hoje isso me afeta, eu sou uma pessoa tímida. É difícil de falar, eu fico sempre travada, sempre acho que pode acontecer alguma coisa. Mesmo hoje, aos 62 anos, que eu luto contra o racismo. Mas, assim, eu tenho que lutar comigo mesma pra “Não, eu vou falar, não vai acontecer nada. Ninguém vai me bater. Eu posso falar. Eu tenho esse direito”. Isso fica muito presente ainda na minha vida. Não que eu me sinta inferior, mas é uma coisa que eu tenho que lutar, fica sequelas. Você não se acha normal perante a sociedade, você fica sempre achando que pode acontecer alguma coisa que não é boa. Então, você briga. Nem todos os dias você está a fim de brigar. Tem dia que você quer só passar despercebida. A gente brincava que a gente tinha que se provar todo dia que a gente

era negro e lutar, porque a gente não tem um dia de descanso (Cecília Luiz de Oliveira, 2022).

Então, o impacto da obra da Neusa, eu não sei dizer pra você assim, o conceito tal como a gente faz hoje. Eu depois aprendi isso, fiz mestrado e doutorado, olha só! Mas não, na época era mesmo sobre a performance dela, a força. E lendo aquilo ali preenchia, sabe? Essa coisa nossa da sensibilidade, é inesquecível, pois nós somos de pele clara. E mesmo os negros de pele clara tem racismo, hoje ainda tem, sempre tem, imagina nos anos 70, 80. Então, a leitura da Neusa é esse preenchimento, cada um de nós sabe que o bicho pega. Por que Lélia Gonzalez se vai com 56 anos? 56 anos, uma potência intelectual, uma mulher que fervia, pensamento descoladíssimo. Não suporta, é insuportável, cada um que sabe. Beatriz Nascimento tem uma locomotiva e também se vai, vocês conhecem a história. E assim são dezenas, nós temos dezenas que se foram assim. Eduardo de Oliveira e Oliveira, todo mundo já conhece um pouco essa história. E aí nós temos que lembrá-los não como as vítimas, mas como gente que enfrentou. E o livro de Neusa nos dá isso, é esse livro dela que nos dá isso, é o primeiro que dá isso. Entende? Então, não é uma leitura, vamos dizer assim intelectual, conceitual, teórica, é mais que isso. Eu não sei o que que é. Quando eu pego pra mim o impacto do livro era ela toda, era tudo aquilo. Então, era um impacto mesmo existencial, era uma coisa de dentro da gente. Cada um ia se identificando (Amauri Mendes Pereira, 2020¹⁷⁵).

E aí o livro é muito interessante, porque quando eu compro ele, eu coloco uma autodedicatória da série de descobertas e autorreconhecimentos. E era uma época que eu tinha muitos pesadelos de ascensão social, então eu me via caindo de um abismo e eu não conseguia entender. Então, o livro da Neusa, ele me deu chão de me perceber uma mulher em ascensão social e não entendendo o que isso significava. Então, esse foi o grande barato do livro da Neusa, de me ver, me ver enquanto uma mulher negra em ascensão social. O que significava? Olha, para mim significou cuidado, sabe? Me ver como uma pessoa humana, entender que as minhas crises de identidade não eram minhas, mas era algo coletivo. E, ao mesmo tempo, o livro da Neusa fez eu me situar dentro do que eu via no movimento negro e entender o que é que eu não concordava. Que a Neusa, ela tava falando que nós somos múltiplos, não há uma única forma de viver a negritude. E isso para mim foi maravilhoso, porque eu não tinha experiência de ter passado fome, eu não tinha experiência, eu não tinha algumas opressões que eu vi no discurso do movimento negro, que eu não tinha vivido, mas, ao mesmo tempo, eu não tinha consciência das opressões que eu sofri sendo a única, sabe, [a única mulher negra nos espaços que eu convivia]. Então, eu comecei a perceber onde que eu era única e de ter a consciência de o que me impedia de ter os meus sonhos realizados. Então, foi uma leitura bem significativa nesse sentido. [...] Esse livro da Neusa foi um livro visceral, foi a primeira oportunidade que eu tive de me ver, sabe, e me perdoar pelo que eu não entendia (Janete Ribeiro, 2020¹⁷⁶).

Dessa forma, o encontro com este livro provocou, para seus leitores da geração de militantes dos anos 1970 e 80, que refletia, em sua maioria, uma classe média negra, uma alavancada no processo de “saberem-se negros” – de se perceberem no reconhecimento de sua marca de diferença racial e na compreensão da própria experiência de discriminação vivida. Assim, permitiu que eles se identificassem com os relatos dos entrevistados de Neusa, que

¹⁷⁵ Entrevista realizada pelo diretor de cinema Leonardo Souza, em 2020, para compor o filme documentário *Um grito parado no ar*, cedida a mim pelo próprio diretor para fins desta pesquisa.

¹⁷⁶ Entrevista realizada pelo diretor de cinema Leonardo Souza, em 2020, para compor o filme documentário *Um grito parado no ar*, cedida a mim pelo próprio diretor para fins desta pesquisa.

trazem falas que expressam o universo subjetivo de negros em ascensão atravessados pelo racismo. O que é percebido e enunciado como um processo doloroso, angustiante, pois como lembra Grada Kilomba:

falar sobre essas posições marginais evoca dor, decepção e raiva. Elas são lembretes dos lugares onde mal podemos entrar, dos lugares nos quais dificilmente ‘chegamos’ ou não ‘podemos ficar’ (hooks, 1990, p. 148). Tal realidade deve ser falada e teorizada. Deve ter um lugar dentro do discurso, porque não estamos lidando aqui com ‘informação privada’. Tal informação aparentemente privada não é, de modo algum, privada. Não são histórias pessoais ou reclamações íntimas, mas sim relatos de racismo (KILOMBA, 2019, p. 57).

Esses relatos em conjunto nos comunicam que identificar racismo na própria trajetória de vida – ainda que possa emancipar de um lugar vitimado, acrítico e ahistórico do sofrimento, e permitir que se abra um campo propício de discussão sobre o tema dessa experiência psicossocial para elaborá-la e enfrentá-la – não é um processo ausente de atravessamentos dolorosos e angústia. Dessa forma, o que aparece demarcado, para esses sujeitos, como aquilo que permanece a partir do lançamento do livro, para além das contribuições da obra em si, é a emoção: a emoção de se tocar na ferida do racismo.

Por outro lado, a leitura de *Tornar-se negro* também parece orientar caminhos para um outro possível encontro com a própria marca racial. Sem se contentar com saber-se negra/o, a autora aponta para a possibilidade de tornar-se negra/o, que, como bem sublinha Janete Ribeiro, é um processo vivido de forma única e singular. A psicanalista oferece os subsídios para o deslocamento do lugar de saber-se negra/o – lugar de desvelamento e constatação do trauma (KILOMBA, 2019) para tornar-se negra/o.

O que a Neusa propõe no livro dela que é o “se tornar negro”, a partir de uma percepção de que a minha história e a minha trajetória, ela foi o que foi porque o racismo existia. E é nesse contexto que eu consigo me tornar negra como eu caracterizo, que é a capacidade de pensar a situação politicamente, que eu acho que é só dessa forma que a gente se transforma num cidadão. Quando você sai do lugar do indivíduo, da cotidianidade, e começa a pensar largamente, quem é você e o que é esse Estado, e o que a negação do racismo construiu como alienação. Eu acho que ela dá um caminho, eu acho isso importante. Porque tornar-se negra ou negro é um ato político, você não faz isso sem consciência. É preciso, ela nos diz, é preciso dar um significado a essa dor para você poder sair dela. E ela vai dizendo, ela vai falando sobre o que produz a dor por um lado, mas ela também aponta a saída. Eu acho fantástico isso. É uma obra difícil, porque psicanálise não é fácil, mas ao mesmo tempo, o livro vai contando as nossas vidas, na medida das entrevistas, das pessoas, das dores, dos limites, dos tormentos. Então, ela vai dizendo pra gente: “Sim, isso acontece”. Mas ela também diz: “Há saídas”. E acho que isso é importante, não é um livro ensimesmado. E ela vai contando pra gente o que vai acontecendo na medida do que o racismo vai fazendo com a gente, e vai dizendo que não é simples, mas que tem saída. E ela nos ajuda a encontrar a saída. E ao mesmo tempo que vai apontando a saída individual, também aponta que é uma saída política. Não há saída isolado, há

saída em companhia. É assim que eu leio o livro dela. A saída sempre é em companhia, porque o que você tá vivendo que é só seu, é do outro também, e quando você percebe que isso tá incrustado na vida, no país etc., você tem que ampliar suas possibilidades de poder pensar o Outro, porque senão, você acha que você também é produtor disso. Então, ela vai dizendo para nós: “Não é você que é produtor disso”. Eu acho bonito isso. É difícil, é dolorido, mas tem saída e a saída é coletiva. Eu leio, no livro dela, que a saída é coletiva. Eu digo coletiva, porque é em parceria, como par. É porque você precisa entender o contexto para entender o que tá vivendo com você, e você precisa estar alinhada com uma perspectiva de mudança e uma perspectiva coletiva pra você sair deste lugar. Então, ela é uma ativista, né? Para além de ser uma intelectual maravilhosa com todas as produções que ela fez (Maria Lúcia Silva, 2022).

No bojo do racismo da nova fase dos movimentos negros, a partir dos anos 1970, Neusa Santos fornece uma saída para o sofrimento produto do racismo a partir da ênfase na afirmação e construção da negritude, reposicionando a questão da identidade negra em sua dimensão de vir a ser, de tornar-se. A conclusão da obra fundamenta uma saída que é, ao mesmo passo, subjetiva e política, e, como reforça Maria Lúcia Silva, que se constrói em companhia, pois é apenas possível se ligada a uma coletividade política e afetiva negra. Nesse sentido, ela oferece contribuições para a luta antirracista de 1980 em diante, ao passo que não se descola de seu contexto influenciado pelo “movimento negro contemporâneo”, que evoca um discurso diferencialista majoritário, que combina o combate à hierarquia fundamentada na ideia de raça e a valorização das diferenças raciais (PEREIRA, 2010). Assim, reproduz, em seu texto, a gramática de luta e os vocabulários mobilizados no período, ao valorizar a ideia de consciência racial e a afirmação da identidade negra como lócus nodais pelos quais a solução para o problema do racismo antinegro deve se orientar.

Mais tarde, principalmente a partir da década de 1970, cada vez mais a busca da chamada “consciência da negritude” em oposição à ideia de “branqueamento” – que, juntamente com a ideia de ‘democracia racial’, segundo Antônio Sergio Guimarães, seriam ‘conceitos de um novo discurso racialista’ presente na obra de Gilberto Freyre –, tornava-se um aspecto fundamental para a construção de identidade negras positivadas (PEREIRA, 2010, p. 62-63).

Tal linguagem sustentada pela ideia de consciência racial, em oposição à democracia racial enquanto discurso de alienação, aparece de forma evidente em *Cadernos Negros*, publicação de contos e poemas¹⁷⁷, que surge a partir do Centro de Cultura e Arte Negra (CECAN), em São Paulo, por ocasião do Festival Comunitário Negro Zumbi, em 1978.

¹⁷⁷ Os temas que se destacavam deste conjunto de produção literária incluía o da valorização do fenótipo negro, compreendido em sua beleza própria, o da reverência a heróis do passado negro, como Zumbi do Palmares, o das tradições culturais e religiosas de matriz africana, e o da luta contra o racismo e a violência em suas diferentes manifestações (SILVA, 2014).

“A África está se libertando!”, já dizia Bélsiva, um dos nossos velhos poetas. E nós, brasileiros de origem africana, como estamos? Estamos no limiar de um novo tempo. Tempo de África vida nova, mais justa e mais livre e, inspirados por ela, renascemos arrancando as máscaras brancas, pondo fim à imitação. Descobrimos a lavagem cerebral que nos poluía e estamos assumindo nossa negrura bela e forte. Estamos limpando nosso espírito das ideias que nos enfraquecem e que só servem aos que nos querem dominar e explorar. [...] Neste 1978, 90 anos pós-abolição – esse conto do vigário que nos prepararam –, brotaram novas iniciativas de conscientização, e, *Cadernos Negros* surge como mais um sinal desse tempo de África-consciência e ação para um vida melhor; e, neste sentido, fazemos da negritude, aqui posta em poesia, parte da luta contra a exploração social em todos os níveis, na qual somos os mais atingidos (Apresentação *Cadernos Negros*, 25 de novembro de 1978, *apud* GONZALEZ, 1982, p. 25-26).

Estamos no limiar de um novo tempo. Tempo de África, vida nova, mais justa e mais livre e, inspirados por ela, renascemos arrancando as máscaras brancas¹⁷⁸, pondo fim à imitação. Descobrimos a lavagem cerebral que nos poluía e estamos assumindo nossa negrura bela e forte. Estamos limpando nosso espírito das ideias que nos enfraquecem e que só servem aos que querem nos dominar e explorar (*Cadernos Negros* 1, 1978, *apud* DUARTE, 2011, p. 272).

A identidade não é apenas intenção ou simpatia pelas formas de arte negra ou outras manifestações (tradicionais ou modernas) com traços afros. É sobretudo compromisso com a desalienação. Para o escritor, o texto é ação, interferência na realidade (*Cadernos Negros* 8, 1985, p. 7-8).

A identidade negra que, em *Tornar-se negro*, afirma-se precisar ser construída, na medida em que não existe, no mundo social, a nível de identificação positiva¹⁷⁹, estava sendo alçada enquanto categoria fundamental e reiteradamente mobilizada por todos os esforços do movimento negro contemporâneo brasileiro, enquanto projeto de emancipação e de construção de uma “autêntica democracia racial”. Importante ressaltar que a aposta da psicanalista se localiza no mesmo barco das apostas da gramática política negra deste período, que encontram na “raça” e na negritude caminhos não apenas identificatórios, a nível subjetivo, mas de reivindicação por reconhecimento, seja de sua posição de diferença, social e culturalmente, seja das assimetrias econômicas e políticas que reiteram essas marcas de diferença e as transformam em desigualdades. Nesse sentido, a aposta a favor da afirmação das identidades negras não é descolada de uma incisiva denúncia ao racismo estrutural, que caminha em consonância com um desmonte do mito da democracia racial brasileira enquanto imaginário consolidado, reforçado pelo nacionalismo e patriotismo do regime militar.

¹⁷⁸ Este trecho atesta a influência nítida de Fanon, em *Pele negras, máscaras brancas* (2008), à linguagem construída pelo movimento negro contemporâneo em torno da organização de uma identidade racial.

¹⁷⁹ “O negro brasileiro que ascende socialmente não nega uma presumível identidade negra. Enquanto negro, ele não possui uma identidade positiva, a qual possa afirmar ou negar” (SANTOS SOUZA, 2021, p. 115).

Você precisa contextualizar o trabalho dela no período em que a gente estava vivendo no país, da ditadura militar, porque negros na universidade eram raríssimos, raríssimos, entendeu? Não existia a cota naquela época. E que esse contexto da situação política e social do país, em que o racismo era proibido pela lei, e você podia ser enquadrado na lei de segurança nacional. Porque, no Brasil, existia a ideia de democracia racial, então, por isso, que, nas várias matérias que tem lá no Afro Latino América, você vai ver lá o mito da democracia racial, essas coisas todas. Então, aquilo ali dimensiona até onde a gente tinha chegado, a maneira mais crítica de ver o país e nos colocarmos no país. Então, esse contexto é muito importante para poder entender o trabalho do *Tornar-se negro*, porque como é que os negros, naquele momento, conseguiram passar naquele funil? Que tudo era funil: funil pra conseguir emprego, funil na universidade... E aí eu me deparo com três médicos psiquiatras negros¹⁸⁰, uma coisa inusitada, impensável, e em um período em que você não poderia falar sobre racismo, você não podia se identificar como negro, porque a sociedade achava que você era racista porque você se dizia que era negro, olha que maluquice. E você, enquanto profissional, apesar de ter conhecido três médicos psiquiatras negros, eu nunca fui atendido por um médico negro. É você entender esse contexto para poder dimensionar o *Tornar-se negro*, porque, se não fica muito, eu acho que fica muito mecânico, como se fosse uma bolha. Parece uma exceção, não, aquilo ali era construção do que existia de uma identidade na época (Astrogildo Esteves Filho, 2021).

Assim, os interlocutores que atuaram na luta antirracista naquele momento reiteram que a pertinência de Neusa só pode ser compreendida se lida em seu contexto. Naquela época, somam-se impeditivos para a produção da obra, que reúne a repressão da ditadura militar – seja no âmbito da mobilização da luta antirracista, criminalizada porque entendida como subversiva e elemento de desunião da “coletividade brasileira”, seja pela censura da politização das ideias e do saber – com os obstáculos do próprio racismo estrutural, particularmente brasileiro, que impõe barreiras invisíveis que produzem bloqueios à mobilidade social ascendente de negros e negras (TELLES, 2003). O que justifica o espanto, que aparece em vários relatos de meus entrevistados, pelo fato de uma jovem negra baiana já estar, naquela idade (em 1983, data de publicação do *Tornar-se negro*, ela tinha 32 anos), formada em medicina, mestre em psiquiatria e com uma obra publicada escrita, neste campo, sobre a temática racial, que era de grande invisibilidade, quando não inexistente no campo da saúde mental no Brasil. Segundo alguns de meus interlocutores, Neusa foi um “Fanon à brasileira”, mas que, no seu caso, conseguiu

¹⁸⁰ Refere-se a Marilma Barbosa, Pedro Silva e Neusa Santos Souza, presentes na assembleia que ocorreu na Associação Brasileira de Imprensa (ABI), em 22 de agosto de 1978, entre profissionais da saúde mental.

efetivar a defesa de sua tese de mestrado em sua proposta original¹⁸¹ e ser, ao menos no interior de um circuito de uma militância política universitária negra, reconhecida pelo seu trabalho¹⁸².

Por outro lado, apesar de “exceção à regra”, era, como pontua Astrogildo Esteves Filho, “efeito de uma época”, no âmbito da construção de uma mobilização coletiva que pertence a um terreno amplo de lutas, empenhada na dupla tarefa de denunciar o racismo para afundar um mito venenoso (democracia racial), e, em seu percurso, se reunir em torno de uma identidade coletiva que sustentasse uma memória, tanto de submissão quanto de resistência, mas também que se organizasse em torno de um projeto de futuro: uma “verdadeira democracia racial”. Traduz, assim, o texto da *consciência negra do negro*:

Esse texto é, ainda, fruto de uma longa história da radicalidade, fecundada pelas lutas abolicionistas e pela resistência ao capitalismo. [...] Mas foi movida também por inúmeras correntes humanitárias e filantrópicas cujas lutas, lembra Paul Gilroy, alicerçam uma genealogia alternativa dos direitos humanos. O conteúdo desse [...] texto é essencialmente marcado pela luta dos povos submetidos à colonização e à segregação, que tentam se libertar das hierarquias raciais e cuja *intelligentsia* desenvolve formações da consciência coletiva que, ao mesmo tempo que abraçam a epistemologia da luta de classes propriamente dita, também combatem as dimensões ontológicas decorrentes da fabricação dos sujeitos raciais (MBEMBE, 2018a, p. 66).

Paul Gilroy afirma que o impacto causado pelos movimentos negros no Brasil que “recentemente conseguiram forçar o reconhecimento do racismo como um aspecto estruturante da sociedade brasileira, [é] uma conquista que [...] ajuda a conter os desejos românticos de empregar a cultura brasileira como um signo único que antecipa a possibilidade de um mundo sem raças” (GILROY, 2001, p. 9). Neusa Santos, como muitos/as outros/as negros/as do mesmo período, imprimiram sua contribuição nesta conquista.

No entanto, nem todos os ativistas deste cenário de militância negra compactuam com a visão da contribuição da obra de Neusa para luta política antirracista. Alguns apontam para incompatibilidade das discussões produzidas no *Tornar-se negro* com as estratégias e urgências políticas que os movimentos negros articulavam e enfrentavam naquele período, e deslocam

¹⁸¹ *Peau noire, masques blancs (Pele negra, máscaras brancas)*, escrito quando Fanon tinha apenas vinte e cinco anos, destinava-se a ser seu trabalho de conclusão de curso (TCC) em Psiquiatria, mas que, no entanto, foi recusada pela banca examinadora, que o sugeriu uma abordagem mais “positivista” e menos “emocional”, resultando na escrita da tese *Troubles mentaux et syndromes psychiatriques dans l'hérédité-dégénération spino-cérébelleuse. Un cas de maladie de Friedreich avec délire de possession* (1951, apud FAUSTINO, 2015, p. 34). Porém, pouco depois, Fanon publica sua proposta de tese original como livro, em 1952 (FAUSTINO, 2015).

¹⁸² Sobre os processos de invisibilização em torno da obra *Tornar-se negro*, discutirei no próximo módulo do capítulo.

suas contribuições para um âmbito mais restrito ao universo de atuação dos profissionais em saúde mental.

Eu achei que o trabalho dela não era específico para uma ação social imediata. Era uma coisa mais de pessoas em ascensão social. A pessoa que trabalha com o estudo de caso, ela tem uma hipótese, e a pesquisa dela é toda voltada para ratificar aquela hipótese que a pessoa coloca. E, às vezes, é só um recorte da realidade que não representa especificamente a diversidade que a comunidade tem. Eu nunca me senti à vontade pra fazer um atendimento psicológico, nem na parte de atendimento social, nem na parte clínica. Eu atuei com psicologia de outra forma, na minha vida individual e pessoal. Então, eu não trabalhei com a Neusa. Ela é lacaniana, e eu até gosto de Lacan, mas ela é mais acadêmica, né? Um pouco diferente do que eu trabalho. O recorte dela foi trabalhar em casos de patologia. Não são as pessoas que tinham uma boa, uma razoável, resolução. As personagens e os casos que a Neusa selecionou não representam... Não é que não representam, representam. Mas eu não acredito que valesse a pena, pra mim pessoalmente, pelo lugar das personalidades exempladas por ela. Eu não me envolvi com nenhum trabalho com a área de doença mental, de atendimento psicológico às pessoas. Eu sou mais da área política. Minha área de formação está preocupada com as dimensões materiais. A ideia é as transformações sociais que tragam uma melhoria na qualidade de vida das pessoas de uma forma geral, não da parte de atendimento psicológico e tal, que eu deixo pra quem tem mais vocação pra esse tipo de atividade. Fiz Psicologia, vi como é que é, me graduei, mas eu sou, na verdade, eu sou mais materialista. E em relação a essa área de trabalho, que esse livro possa ser importante, e que seja algo que, no futuro, muitas pessoas possam trabalhar. Mas eu não vejo assim... O ambiente em que eu pertenço, que eu sou, a minha família, meu processo e tal, ele não é um processo... Essa imagem de negro, dentro dessa família, é uma imagem muito forte, muito dinâmica, entendeu? E a questão da ascensão, que ela falava, tem que ser uma coisa automática, inclusive pra eliminar esse Ideal de Ego de branquitude, esse tipo de coisa. Eu acho que isso aí é uma parte patológica, que é um elemento patológico. Muitos negros não têm esse trauma, essas questões todas. Eu acho que o que ela operou foi nessa parte de relação de análise, clínica. Que é da área de trabalho dela. E essa não é a questão sobre a qual eu me debruço no momento (Eustáquio José Rodrigues, 2022).

Dentre as críticas traçadas por Eustáquio Rodrigues, militante do Movimento Anti-Apartheid Brasileiro e ativo participante do IPCN no período de efervescente discussão do *Tornar-se negro*, podemos destacar: (1) as contribuições originadas na obra se restringem ao universo de tratamento do campo da saúde mental, cujos problemas devem ser enfrentados, especificamente, através do atendimento psicológico, ou seja, não dizem respeito ao campo político *stricto sensu*; (2) o trabalho é fundamentalmente uma produção acadêmica, que reproduz uma linguagem científica e se orienta por pressupostos que não contribuem com a promoção de uma ação política imediata, mais “materialista”, em relação à questão do racismo e da discriminação racial no Brasil; (3) o recorte que a pesquisadora trabalha é questionável, pois, ao tratar de negros em ascensão que espelham uma condição “patológica” de “desejar a

brancura” – pela qual ele próprio, Eustáquio, não se identifica –, não representa a heterogeneidade da comunidade negra brasileira¹⁸³.

Sobre este último ponto, Ana Paula Musatti Braga nos traz um caminho interpretativo interessante sobre o diagnóstico apontado por Neusa, nesta obra, que talvez tenha fugido do alcance de alguns de seus leitores e receptores, ao enfatizar a importância do conectivo “que” em “O negro *que* elege o branco como Ideal de Ego engendra em si mesmo uma ferida narcísica, grave e dilacerante” (SANTOS SOUZA *apud* BRAGA, 2015, p. 208) – e eu acrescentaria a não trivialidade deste conectivo não ter sido precedido por uma vírgula (o que denota a presença de uma oração subordinada adjetiva restritiva e não uma oração subordinada adjetiva explicativa).

O detalhe deste *que* faz toda diferença: ela não está afirmando que o negro, necessariamente, elegeria o branco como Ideal de Eu, mas sim que aquele que o faz engendra em si mesmo uma ferida narcísica. Ou seja, ela aponta que estes são os negros que ela está *tematizando*, não todos. E ainda mais, diante desta ferida, ela afirma que cada um precisaria engendrar um outro ideal, com um rosto próprio, para sair desse adoecimento (BRAGA, 2015, p. 208).

Embora seja pertinente demarcar estas críticas de Eustáquio para atestar que não há amplo consenso em relação às leituras e formas de incorporação da obra pelo movimento negro contemporâneo, importa ressaltar também que ele espelha uma interpretação sobre *Tornar-se negro* que não se consolida como a leitura dominante feita sobre a obra por este grupo de militantes negros. Além de instituir uma fronteira demasiadamente demarcada entre o campo político e o campo psi (divisão esta que muitos psicanalistas e psicólogos contemporâneos, comprometidos com a politização da clínica e com uma atuação em interface com a temática das relações raciais, se esforçam por desfazer), esta interpretação sustenta ênfase à dimensão da elaboração de um diagnóstico ao sofrimento que o racismo produz às pessoas negras em processo de ascensão social, em termos patológicos. Assim ignora a dimensão das saídas apontadas, que não se restringem ao campo psicológico, se tomadas como disputas, mais do que semânticas e epistemológicas, em torno da identidade negra, apontadas enquanto condição de cura para o racismo subjetivado pelo negro, mas também para a transformação social e luta política.

É de evidente maioria, entre os interlocutores de pesquisa que são militantes e lideranças negras desta geração, o reconhecimento do impacto que esta obra promoveu ao ambiente de

¹⁸³ O interessante é que tal formulação crítica coincide com a problematização fundamentada pela própria Neusa Santos, em 2008, na entrevista ao programa *Espelho*, ao colocar em xeque o componente de generalidade/generalização no trato da “patologia do negro em ascensão social” em *Tornar-se negro*, como discutiremos no capítulo 4.

efervescência política de seu contexto. *Tornar-se negro* produziu inegáveis efeitos seja servindo de instância teórica pertinente para escancarar o cruzamento entre mito da democracia racial, ascensão social do negro e racismo à brasileira (ou racismo por denegação), sinalizando suas consequências para os processos de subjetivação da população negra. Seja na sua capacidade de nomear e analisar uma estrutura psicossocial efeito de uma violência social e histórica, freando as interpretações singularizantes das patologias persecutórias, fóbicas e relativas à autoestima acometidas pelo sujeito negro, permitindo a produção de processos de identificação através do reconhecimento de uma experiência compartilhada de sofrimento. Seja oferecendo subsídios de comprovação da existência do racismo, fazendo da instância subjetiva psicológica o local privilegiado para assinalar a materialidade de uma angústia que tem sua origem no campo social, e assim se oferecer como instrumento de evidenciação dos mecanismos menos aparentes do racismo, necessária para a luta antirracista que carecia de indicadores para enfrentar o mito da democracia racial enquanto hegemonia.

Seja ao combinar a crítica ao racismo com a crítica à estrutura capitalista e abordar um campo específico relativo à ascensão social, que permite desmontar o paralelismo negro e pobreza, bem como retratar a experiência emocional, recortada pelo racismo, vivida por uma coletividade de militantes negros de seu período (seus colegas de militância e entrevistados da pesquisa), que compartilhavam desse mesmo lugar de identificação de “negros de classe média”. Seja ao fornecer uma saída política-subjetiva para o problema do racismo e sua interiorização a partir da ideia de “tornar-se negro/a”, apostando na construção da identidade negra enquanto devir. Para muitos dos militantes negros e negras dessa geração, a obra foi consolidada e permanece como um instrumento de resistência ao racismo.

Ela nunca sairá do lugar dela dentro dessa luta de libertação contra o racismo, de resistência. Porque esse é um livro de resistência. A gente lê esse livro e sai um pouquinho mais confortado. Não precisa ler todo, lê uma folha, duas páginas, a gente vai lá, volta. Quer dizer, é um material de resistência e é o que nós negros fazemos todos os dias e creio que ainda vamos fazer por um bom tempo que é resistir, infelizmente (Adélia Azevedo, 2022).

Assim, o livro pode ser interpretado como um instrumento para a luta antirracista, de modo a ser verdadeiramente apropriado e sustentado pelos movimentos negros, ultrapassando os limites de seu contexto de produção. O que é visível, por exemplo, na forma como a própria expressão “tornar-se negro/a” foi sendo incorporada e utilizada até os dias atuais, mesmo por aqueles que não vivenciaram o momento em que Neusa Santos emergiu com este trabalho no IPCN, no início da década de 1980, (como quando aparece na fala de Iara Nascimento, que abre

este capítulo), já que se corporifica como uma ideia que ganhou vida e autonomia, descolando-se da própria obra e seu contexto.

O pensamento da Neusa foi mesmo um impacto muito grande. E eu não quero hiperdimensionar, não é isso. Mas foi muito grande em mim. Alguns pensamentos, o Abdias [Nascimento] com o *Quilombismo*, o Oswaldo de Camargo com *O negro escrito*, eram livros que circulavam muito. Mesmo quando ela começa a se afastar, começa a ganhar prestígio dentro da carreira, da psicanálise. Essa coisa de “tornar-se negro” nunca se perdeu. Virou um ícone. É igual o “lugar de fala” hoje da Djamila [Ribeiro]. Todo mundo sabe mais ou menos o que é. Ela, a Neusa, o nome todo, não. Sabia que era uma médica negra, uma mulher negra que fez, escreveu o livro, médica, psicóloga, isso tudo fica muito assim. Mas que tem um livro, *Tornar-se negro*, que é um livro que todo mundo precisa conhecer, isso todo mundo sabia. *Tornar-se negro*. Eu não sou negro, eu me tornei negro. Virou algo muito falado corriqueiramente dentro da militância do movimento negro dessa geração. Muito comum, na minha memória, muito comum. E depois vai sendo, assim, incorporado. Vai sendo incorporado à visão da militância em geral, dessa geração dos anos 90, dessa geração dos anos 2000. A minha visão é essa de que o pensamento da Neusa nunca se perdeu, como o pensamento do Abdias, esse livro do Décio Freitas. Tem alguns trabalhos que foram ficando. Eu insisto. Sempre ali. Obrigatório. Tá ali. É um pouco nesse sentido que eu acho que a Neusa, quer dizer, o livro *Tornar-se negro*, esse tipo de visão que busca a coisa interior, a força íntima de cada um para se assumir, nesse sentido, que eu acho que nunca o pensamento dela foi superado. *Tornar-se negro* é um clássico. Essa obra é tão forte que a própria Neusa chegou um dia e disse “Eu não gostaria de ser conhecida apenas por esse livro” (Amauri Mendes Pereira, 2022).

Claro que a gente tem outros materiais, mas eu acho que esse material da Neusa, e durante muito tempo ainda, será um material de confronto, porque ele não tem meias palavras. Quer dizer, que é um material com uma linguagem muito fácil. Eu canso de oferecer para as pessoas. Digo “Gente, compra o *Tornar-se negro*”, “E eu vou entender, Adélia?”, digo “Entende, entende.”, porque ela também teve o cuidado de colocar um vocabulário de muito fácil entendimento. Quer dizer, é um livro acadêmico, uma pessoa ligada à área da Psicologia e quase não tem termos psicológicos, então é ela conversando com essas pessoas que estão entrevistadas e essas pessoas rasgando o coração. Então, é um material que por muito tempo ainda será aquele material de ponta. O tempo passou, muito tempo. Foi em 83 que ela lançou o livro e nós já estamos no segundo milênio, em 2022. E o livro da Neusa para mim é ainda um material mais direto nessa questão. Eu sempre trabalhei com a questão negra, e o livro da Neusa me ofereceu esse encaminhamento. E nunca me abandonou. Eu tive convívio e continuo tendo, com prazer enorme, com a obra dela, com aquele livrinho. E faço, assim, questão, pego uma ou outra coisa, porque hoje já tá bem revisitada a obra da Neusa, mas ninguém consegue passar como a Neusa passou. Então, meu material de trabalho ainda hoje é com a Neusa. E é um material assim que não sai da minha cabeceira, é o livro da Neusa. Porque a gente busca respostas concretas (Adélia Azevedo, 2022).

Então, a nossa universidade ainda mantém, incorpora, esse racismo acadêmico de negar a importância da obra da Neusa Santos Souza nos currículos de todos os níveis de ensino. Porque essa obra se tornou um clássico. E falando, por exemplo, alguns psicólogos e psicanalistas dizem: “Bem, hoje devemos ir para além do Ideal de Ego branco”. Me parece que há questões sim que ultrapassam a questão do Ideal de Ego branco. Mas esse Ideal de Ego branco, denunciado tanto pela Neusa Santos Souza, ainda permanece muito forte na sociedade brasileira, entre nós negros. Esse desejo de ser branco ainda é muito forte, apesar dos avanços dos últimos anos que nós tivemos, através do trabalho do movimento negro que tem ganhos muito fortes, né? Nós temos avanços graças ao movimento negro, que faz um trabalho no sentido de que as pessoas, principalmente as mestiças, assumam a sua identidade negra. E, com isso, nós tivemos um aumento do percentual de negros na população brasileira, que hoje é

aproximadamente 56%, então nós somos maioria na população brasileira. Também colocada pela Neusa essa questão, anunciada na obra dela, essa questão da mestiçagem, que é importante trabalhar. Porque de parte, por exemplo, de nós pretos, é muito mais difícil negar a nossa negritude, a nossa raça. Mas, mesmo assim, nós encontramos perversamente pessoas que com a quantidade de melanina que eu tenho se dizendo: “mas eu tenho a pele mais clara que a minha mãe”. No ano passado mesmo, numa mesa, em novembro, com uma colega, ela dizia isso. Ela é preta, doutora, e dizia: “mas eu tenho a pele mais clara do que minha mãe”. E me assustou, esse Ideal de Ego branco ainda tão presente. E ele não está presente só nas classes populares, esse Ideal de Ego branco está presente em uma pessoa que já tem uma formação a nível de doutorado. E esse Ideal de Ego branco aparece também entre colegas negros, doutores, atuando na pós-graduação, que negam a sua negritude. Então, ele perpassa todas as classes sociais, ele ainda está muito presente e, por isso, a obra da Neusa Santos Souza é muito necessária. Então, sobre essa obra, eu diria que *Tornar-se negro* – para que as pessoas negras desconstruam a ideia de que para ascender socialmente precisam tornar-se branco, essa obra é indispensável para nossos dias. É uma obra, ainda hoje, que se tornou um clássico, se torna indispensável na formação de todos os profissionais. Nós temos que manter esses estudos até que as subjetividades do negro se tornem mais saudáveis. Enquanto houver negros que ainda acreditam que ele precisa renunciar a sua negritude para ascender socialmente, essa obra da Neusa é pertinente, é legítima e tem que ocupar um lugar na formação de toda a população brasileira, sem dúvida (Iolanda de Oliveira, 2022).

Então, ela produz uma reflexão que continua atual, ou que ela se atualiza na medida que a gente cria um campo que pode escutar e decodificar o que ela tá dizendo para gente. O trabalho dela é de uma magnitude, porque ele é atual, ele dá condições da gente refletir, repensar, ele dá condições da gente teorizar em cima, mas é quando há uma massa crítica na Psicologia e na Psicanálise para poder inclusive pressionar as instituições em relação a esse conhecimento. E ela, como uma ativista do Movimento Negro, acompanhando toda essa discussão, ela pensa lá na frente. Do ponto de vista psicanalítico, ela faz uma obra incontestável, que a gente ainda precisa decodificar muitas coisas hoje. É atual, dolorido, perverso, violento e sutil ao mesmo tempo, né? (Maria Lúcia Silva, 2022).

Desse modo, a obra é considerada por esses interlocutores como incontestável e indispensável, como um clássico, uma leitura obrigatória e atual. O que permite tal tipo de interpretação talvez seja a percepção de que, mesmo que tenhamos avançado na desmistificação da democracia racial, na desestabilização de algumas das barreiras estruturais e subjetivas produzidas pelo racismo, e na penetração do debate racial em diferentes campos de produção do saber antes impermeáveis, as “vicissitudes da identidade do negro brasileiro” permanecem entrecortadas por experiências dilacerantes. O que nos impele a uma revisão e discussão contínua sobre o racismo e seus efeitos no campo subjetivo (não apenas de indivíduos negros/as, mas também brancos), até que a ficção da diferença racial não signifique mais predação ontológica (MBEMBE, 2018a). Como reitera Iolanda de Oliveira: “Nós permanecemos com essa obra como um clássico, na expectativa de que um dia nós possamos colocá-la nas nossas prateleiras, mas ainda hoje ela tem que ser uma obra de cabeceira” (2018).

No entanto, é importante frisar que, para além de uma atestação para o problema da introjeção do racismo por sujeitos negros, o que produz adoecimento psíquico, que é

apresentado, muitas vezes, como uma das principais (senão a principal) contribuições da obra, ela não deixa de sinalizar uma saída: tornar-se negro/a como uma tarefa eminentemente política. A questão da ênfase no diagnóstico do problema (o racismo subjetivado e seus efeitos psicossociais) nas leituras conduzidas sobre a obra ofusca, muitas vezes, a dimensão do enfrentamento do problema (a construção de referenciais de negritude positivados que possibilitem novos laços identificatórios e a ação coletiva antirracista) que é proposto pela autora. Aderaldo Moreira dos Santos nos lembra que a base fundamental teórica de Neusa, nesta obra, é Frantz Fanon, e este organiza uma abordagem sobre a questão do sofrimento produto da racialização que não ignora a dimensão da “luta”. Pelo contrário, Fanon vai encontrar na prática política concreta, combativa e revolucionária o caminho de superação para os efeitos subjetivos e materiais da colonização¹⁸⁴ (FAUSTINO, 2018; SOUZA, 2023). “Fanon é um autor da práxis e para ele, portanto, não bastava uma mudança de olhar ou de perspectiva. A mudança de perspectiva deveria ser acompanhada – e apenas seria possível a partir – de um processo de transformação efetiva da sociedade: um processo revolucionário” (FAUSTINO, 2020c, p. 38-39). “Em ‘Escritos Políticos’, assim como em ‘Os Condenados’, a preocupação com o racismo e a racialização é um elemento inseparável tanto do diagnóstico quanto da profilaxia revolucionária proposta com entusiasmo” (FAUSTINO, 2021).

Então, eu acho que isso é, talvez, a principal contribuição, esse elemento do racismo como um fenômeno que produz uma doença psíquica e, portanto, essa relação do racismo com a questão da saúde mental, acho que vem a partir dela. Esse campo se constituiu, tanto é que existe uma associação de psicólogos negros, com este campo de luta por esse caminho. Eu acho que antes dela tem alguns nomes conhecidos, Virgínia Bicudo e outros. Mas ela traz isso muito influenciada por um intelectual, que é o Fanon, que é referência da luta de libertação africana, da luta contra o colonialismo. É um referencial teórico muito pautado no enfrentamento do problema do racismo. Além do diagnóstico. Acho que as duas dimensões estão presentes no Fanon: o diagnóstico e o enfrentamento. E ela um pouco vai nessa onda. No âmbito do movimento negro, a gente está sempre voltado mais no enfrentamento do problema, do que no diagnóstico do problema, porque o diagnóstico, de certa forma, a gente sofre na própria experiência do racismo. Então, vou te dar um exemplo, que aconteceu em 1982. Em 1982, o Jornal do Brasil publicou uma foto de negros sendo amarrados pelo pescoço. Essa foto ficou famosa, ela virou a foto de uma marcha que a gente fez em 88. Mas, em 1982, eu vou te dar uma experiência, quando eu olhei, eu saí de casa sem tomar café e fui comprar pão para a minha mãe, quando cheguei na banca e que vi a foto, foi uma foto fortíssima. Você vê um policial com a corda no pescoço, um policial segurando uma corda e com vários negros com a corda no pescoço. A cena da escravidão em 1982. Então, o que é que nós fizemos? Qual foi o impacto daquela imagem na minha cabeça? Eu estava recente no movimento negro, eu comecei em 80. Eu fui pro IPCN. Não havia internet, telefone, essas coisas. A gente foi para o nosso espaço de organização da luta contra o racismo, que era a instituição.

¹⁸⁴ Militante ativo e icônico na história de libertação do povo argelino, Fanon pretendia fazer da violência política uma arma contra colonialismo, enquanto refletia sobre as formas de eliminação da violência colonial (FAUSTINO, 2018).

E, no mesmo dia, nós organizamos uma passeata. E depois foi feito um ato público na Cinelândia, e depois uma passeata até a Secretaria de Educação. Então, ninguém ficou se lamentando, tá entendendo? Então, pra quem já tinha já um certo grau de consciência, sofresse com a ação de racismo, ou ver o racismo acontecer, o nosso caminho era buscar o enfrentamento (Aderaldo Moreira dos Santos, 2022).

A experiência política da autora e a forma como essa é subjetivada na obra merecem ser demarcadas e, às vezes, relutam em aparecer nas análises que se organizam a situar o livro como grande referência para a discussão sobre os efeitos psíquicos do racismo e seus impactos como produtor de doenças psíquicas, depressão e suicídio. Como reiteradamente afirma a psicanalista Clélia Prestes (2021), em nossa entrevista, ao criticar uma leitura redutora da obra reproduzida por alguns de seus colegas do campo psi, que sobredimensionam o aspecto do Ideal do Eu branco como estruturante dos processos de subjetivação de pessoas negras, o livro não tem como título “Tornar-se branco”, mas sim “Tornar-se negro”. O que atesta a ênfase escolhida por Neusa Santos não sobre o aspecto do sofrimento ou do diagnóstico psicopatológico do “negro brasileiro em ascensão social”, mas, sobretudo, sobre a saída política por ela apontada em torno da construção e afirmação da identidade negra e de sua aposta na possibilidade de amar a negritude. bell hooks, em *Olhares negro: raça e representação*, descreveu semelhante incômodo diante da posição de seus alunos sobre a temática do racismo e da negritude:

aquele grupo diverso estudantes (muito deles negros) estava mais interessado em debater como pessoas negras desejam ser brancas, uma vez que se fixaram nesse assunto. Tanto que sequer podiam levar a sério um debate crítico sobre ‘amar a negritude’. [...] O aspecto mais assustador desse ritual era a dimensão da fascinação dos estudantes com o tópico do auto-ódio dos negros, tão intensa que silenciou um debate construtivo sobre amar a negritude (hooks, 2019, p. 46).

Mais do que argumentar sobre uma possível “fascinação” com o tema do auto-ódio, busco, com este exemplo, situar que alguns intérpretes de *Tornar-se negro*, ao encerrarem sua leitura no sofrimento que o racismo provoca, a partir do engendramento do desejo de ser branco por pessoas negras, podem vir a impedir o debate sobre a dimensão política contida em “tornar-se negro/a” e a produzir apagamento sobre a ênfase na ação política antirracista, presente na obra, que ultrapassa as fronteiras da prática clínica e terapêutica, mas também da própria militância política. Pois, como nos aponta Ana Paula Musatti Braga (2015), a afirmação de que as saídas apontadas por Neusa sejam eminentemente políticas, não equivale a dizer que estas

pertencem exclusivamente ao campo da militância ou da ação política *stricto sensu*, ainda que, como aqui já defendido, ela não abra mão desta dimensão como aposta¹⁸⁵.

Nessa linha, a estudiosa sugere nos atentarmos para o fato de que “embora Neusa Souza seja bastante enfática em relação aos efeitos devastadores do processo ideológico [do racismo] que aprisionaria o sujeito negro, [...] ela não deixa de apontar para as brechas e ambiguidades diante desses efeitos” (BRAGA, 2015, p. 206). A autora expressa, na sua interpretação do trabalho de Neusa, que mesmo quando, na análise sobre as histórias de vida, ela procura enfatizar que os sujeitos entrevistados sejam capturados por um Ideal do Eu branco, ela aponta também para brechas e para a dimensão daquilo que é incapturável. É o que aparece, por exemplo, no trecho escolhido por Neusa para exemplificar a questão da negação das tradições negras, como um elemento de incorporação do “mito negro”, a partir de uma descrição sobre a rejeição da avó de uma de suas entrevistadas à crença de seu filho no candomblé (2021, p. 104)¹⁸⁶.

Trata-se de um trecho que ilustra, realmente, essa negação das tradições culturais a partir daquilo que seria vivido pela avó de *Carmem* como um *câncer*. No entanto, o depoimento também apresenta, através da atitude do pai de *Carmem* que, ao mesmo tempo que ele teve uma ascensão social, conseguiu manter aquilo em que ele *acredita mesmo*. O trabalho de Neusa Souza mantém essa inquietude, não omite esses lampejos de resistência que aparecem aqui e ali nos depoimentos, iluminando formas de existir que não estariam atendendo completamente às injunções do discurso ideológico. É o que fica bastante evidente também no depoimento de *Luísa*, que Neusa Souza nos oferece em detalhes, por considerar que traria em si o essencial de todas as outras entrevistas e que, justamente nesses detalhes, mostra-se repleto de oscilações frente aos mandados dos ditames sociais (BRAGA, 2015, p. 207).

Ao tomar a análise da “história de Luísa” (SANTOS SOUZA, 2021, p. 79-97) como aquela que evidencia não apenas as contradições, ambiguidades e oscilações próprias de todo sujeito, dividido e não unitário por constituição¹⁸⁷, mas as “brechas”, os deslocamentos

¹⁸⁵ Sobre a complexa relação entre saída subjetiva/individual e política/coletiva presente em *Tornar-se negro*, ver o trabalho de Cristiane Ribeiro (2020), que será retomado mais à frente.

¹⁸⁶ “‘Meu pai foi o único dos filhos que ascendeu... Fez licenciatura em Ciências, e dava aula de Biologia no Santo Inácio. Ele sempre transou a religião negra – é babalorixá de candomblé, com todo o intelectualismo dele. Ele me diz: ‘Você, crioula, fazendo psicanálise! Psicanalista de crioulo é pai de santo’. É o único da família a assumir esse lance. Não é uma questão folclórica. Ele acredita mesmo. E esse é o grande câncer de minha avó: o filho dela, professor, é o macumbeiro. Ela faz de conta que não existe a situação” (Carmem) (SANTOS SOUZA, 2021, p. 104-105).

¹⁸⁷ Em “O estrangeiro: nossa condição”, Neusa afirma que a verdade do “Eu” é a sua divisão: “uma divisão permanente, irreduzível” (SANTOS SOUZA, 1998/2021, p. 121). “Ao não querer saber nada do paradoxo, o senso comum e toda uma psicanálise que se sustenta aí partilham com o eu sua presunção e erro: presunção de ser um, desconhecimento de que se é sempre outro, estranho gêmeo, duplo assimétrico do sujeito; presunção de harmonia, desconhecimento de que há sempre discordância, conflito; presunção de liberdade, de livre-arbítrio, desconhecimento de que se é sempre obrigado a fazer uma escolha, escolha forçada, na qual, no todo ou em

subjetivos e a não assimilação total ao discurso social dominante (racista), Braga constrói uma leitura muito diferente daquela organizada no prefácio da edição original (1983) por Jurandir Freire Costa – leitura esta que mediou e moldou muitas das interpretações direcionadas à obra, ao se focalizarem no tema da violência. Segundo Ana Paula, Jurandir, ao comentar o trabalho de Neusa, fica aprisionado à dimensão de “saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências; compelida a expectativas alienadas”, e ignora ou não consegue perceber o deslocamento e o salto que a autora constrói, nesta mesma passagem, ao afirmar: “Mas é também, e **sobretudo**, a experiência de comprometer-se a resgatar a sua história e recriar-se em suas potencialidades” (SANTOS SOUZA *apud* BRAGA, 2015, p. 209, **grifo meu**). O fato de a palavra “sobretudo” aparecer, nesta segunda parte, comunica muito sobre a aposta e a ênfase principal da autora de *Tornar-se negro*, que Jurandir, talvez, capturado pelo impacto diante do ineditismo e da força do diagnóstico das consequências psíquicas da violência racial, não tenha conseguido (ou não tenha preferido) se atentar.

Quando Neusa Souza publicou *Tornar-se negro* (1990), coube Jurandir Freire escrever um prefácio que chamou “Da cor ao copo: a violência do racismo” (COSTA, 1990/2003), destacando, como o próprio título diz, o que ele considerou o núcleo central do problema abordado pela autora: a violência racista. Costa recupera Neusa Souza a proposição de como esta violência seria exercida do ponto de vista intrapsíquico, pela tendência a destruir a identidade do sujeito negro. [...] Costa afirma que o sujeito negro, no desejo de embranquecer, desejaria sua própria extinção [...], o que faria com que a ideologia de cor construísse a superfície de uma ideologia ainda mais daninha, a ideologia do corpo (BRAGA, 2015, p. 211).

A autora discorda de Jurandir, na medida em que ele, ao tomar o tema da violência racial, imbricado ao tema do corpo, percebendo, nesta relação, um efeito inescapável para o sujeito negro de um sentimento de auto-ódio, ignora e apaga toda a complexidade e ambiguidade, no que diz respeito à relação com a imagem corporal, presente nos relatos dos entrevistados de Neusa. Sobre o caso de Luísa, ela afirma:

Através das palavras de *Luísa*, vemos que ela se sentia *feia* quando criança, mas também a vemos se perguntado o que seria essa sensação de se achar *mais mulher* por ser negra. Existe tanto uma como outra fala no livro de Neusa Souza, mas no artigo de Jurandir Freire Costa (2003) e, não só no dele, como veremos, a última vertente desaparece. A fala de *Luísa* é tomada por Jurandir Freire Costa como testemunha do máximo efeito da violência racista, com a invasão catastrófica de afetos e representações sem nome, com a perda da identidade e despersonalização. [...] Costa

parte, se perde sempre; presunção de síntese, desconhecimento da contradição que divide e desconcerta o sujeito; presunção, esforço vão, de alijar, cassar os direitos do estrangeiro que, desde sempre, mora em nossa casa” (1998/2021, p. 121-122).

toma o percurso da vida de *Luísa* como uma história prototípica da violentação do negro pelo branco. [...] Já Neusa Souza parece tomar o relato de sua entrevistada de maneira bem diferente. Segunda ela, *Luísa* teria uma identidade feita de contradições, submetida às formações ideológicas dominantes e sobredeterminada por sua história individual, a qual seria marcada pela História. [...] no texto de Neusa Souza, as contradições e oscilações permanecem, mas na leitura de Jurandir Freire Costa (2003) essas ambiguidades vão se apagando sob a formulação de que o ideal do sujeito negro se converteria compulsoriamente num retorno ao passado, onde poderia ter sido branco, ou num remetimento ao futuro em que seu corpo negro iria desaparecer. As brechas e as ambiguidades de cada sujeito em relação a si próprio desaparecem do texto de Jurandir Freire Costa, numa construção de um negro marcado com o selo da perseguição pelo corpo próprio, controlando e vigiando o que, desse corpo, se oporia à construção da identidade que teria sido coagido a desejar, a identidade branca (COSTA, 2003). A síntese do texto de Jurandir Freire Costa, no nosso entender, estaria na sua célebre frase: ‘Ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repúdio, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais de Ego do sujeito branco e o de recusar, negar e anular a presença de um corpo negro’ (COSTA, 2003, p. 137). O perigo dessa frase é, no nosso entender, que ela parece tomar o *ser negro* por aquilo que teria sido *impingido a ele*. Entre o *Tornar-se negro* (SOUZA, 1990) e a *violência do racismo* (COSTA, 2003), muda-se o agente e o sujeito da frase, o que não pode ser menosprezado numa pesquisa que, como a própria autora afirmou, buscava elaborar um conhecimento do negro acerca de si mesmo (BRAGA, 2015, p. 212-214).

Indo além dessa perspectiva, eu diria que Jurandir fica restrito à análise da dimensão de “saber-se negro/a” e não se debruça (ou se debruça pouco) sobre a chave contida em “tornar-se negro/a” e, com isso, tende a apagar a própria dimensão de agência e a possibilidade de “tornar-se negro/a” ser também interpretado enquanto “tornar-se sujeito” (RIBEIRO, 2020). Mas sabemos que a escolha por este recorte e a predileção por esta lente interpretativa não é uma exclusividade do autor do prefácio, mas está contida em parte significativa das leituras desta obra que emergiram em seu contexto de publicação, cujos receptores principais eram, sobretudo, uma geração de intelectuais e militantes negros extremamente atravessados e entusiasmados pela possibilidade que o trabalho trazia como diagnóstico que poderia ao mesmo passo que desmontar o mito da democracia racial, poder nomear e dar sentido político a sofrimentos que não eram percebidos como efeitos de uma posição sócio histórica.

Por outro lado, não é trivial o fato de que a lente construída por Jurandir Freire Costa marcou grande parte das leituras sobre a obra que ultrapassam o contexto de quando ela emerge, devido ao fato de a circulação do prefácio ter sido muito mais ampla e expressiva que o próprio trabalho¹⁸⁸, enquanto artigo publicado independentemente no livro “Da cor ao corpo: violência

¹⁸⁸ Algo semelhante ao que ocorreu com Frantz Fanon com o prefácio de Jean-Paul Sartre, que “parece ter se apresentado como mais atraente do que o próprio Fanon” (FAUSTINO, 2015, p. 136): “Certamente, a esquerda brasileira tomou conhecimento de Fanon através do extrato de *Damnés de la terre* (1961), publicado em *Les Temps Modernes*, e do prefácio de Sartre. Ou seja, o Fanon sartriano de *De la violence*. Michel Löwy, por exemplo, se lembra de ter discutido o prefácio de Sartre com seus companheiros em São Paulo, provavelmente ainda em dezembro de 1961. Há que se notar dois fatos na informação: primeiro, foi o prefácio de Sartre e não o artigo ou o livro de Fanon que foi discutido; segundo, a esquerda brasileira discutia seriamente a violência

e psicanálise” (1984), reeditado em 2003 – cabe salientar que, nas duas edições, com a grave omissão de que o artigo seria originalmente um prefácio do livro *Tornar-se negro*, e sem qualquer menção nominal à Neusa Santos¹⁸⁹. Tal receptividade e popularidade do texto de Jurandir pareceu moldar a forma como o trabalho de Neusa foi recebido e lido durante décadas, construindo um encapsulamento interpretativo que sobrelevou as noções de Ideal do Eu branco e “mito negro”, enquanto deixou de se atentar para a dimensão presente no próprio título da obra.

O que vem mudando apenas nos últimos anos (diria que a partir dos anos 2010 apenas), quando o trabalho passa a emergir a partir de um crescente interesse pelo pensamento desenvolvido em *Tornar-se negro* e pela própria Neusa, na esteira de um movimento de “retomada” de intelectuais negros brasileiros, significativamente recente, contra esforços de invisibilização históricos. A mais nova reedição da obra, que aparece em 2021, vem contribuído para o surgimento de novas e diferentes leituras, que não se reduzem à chave da violência intrapsíquica, do sofrimento ou do adoecimento que o racismo é capaz de produzir. Ainda que a ênfase muitas vezes permaneça sinalizada nesta chave interpretativa, o interesse pelas “saídas” não deixa de ser evocado. Parte importante deste deslocamento deve-se também ao novo prefácio de Maria Lúcia Silva que, além de situar elementos significativos sobre a biografia da autora (incluindo dados sobre seu ativismo político), coisa que Jurandir não fez, reelabora e revisa a obra sob um olhar atravessado tanto por um compromisso de trazer lentes racializadas para o campo prático e teórico da psicanálise, quanto por uma experiência viva e concreta na militância antirracista, vide sua própria vivência nos movimentos sociais negros desde a década de 1970.

Através de informações fornecidas pela editora Zahar para esta pesquisa, temos conhecimento de que os números de venda da nova edição de *Tornar-se negro* (2021), de setembro de 2021 a abril de 2023, revelam que a quantidade de livros físicos e e-books vendidos supera, em muito, o desempenho esperado em relação às tiragens padrões editoriais, sendo, em um único mês apenas, vendidos cerca de mil exemplares. Segundo a editora responsável, as

revolucionária, o que significava que os autores que escreviam sobre a América Latina, sobre táticas de guerra urbana ou guerrilha, ou faziam a teoria geral da revolução em sintonia com a filosofia europeia, eram privilegiados na leitura” (GUIMARÃES *apud* FAUSTINO, 2015, p. 136-7).

¹⁸⁹ Ana Paula Musatti Braga (2015) critica esta mesma omissão, associando-a a uma forma de fabricação do esquecimento e de apagamento da produção de uma psicanalista e intelectual negra, como discutiremos mais adiante. É importante mencionar que a mesma crítica direcionada ao prefácio de Jurandir Costa apareceu com recorrência nas falas de meus entrevistados/as, sobretudo negros/as.

vendas nunca caíram desde seu lançamento em setembro de 2021¹⁹⁰. A alta procura informa tanto sobre o crescente interesse sobre este trabalho, quanto sobre uma demanda frente à sua anterior indisponibilidade, já que o livro já estava esgotado e não vinha sendo reeditado desde 1990. Mas revela, sobretudo, a resposta a um regime de invisibilização histórica da produção intelectual de Neusa Santos, sustentada até muito recentemente.

Em 2023, décadas após a primeira publicação de *Tornar-se negro*, observamos a passagem de um evidente apagamento de suas contribuições (o que certamente não se encerra neste trabalho) e um desconhecimento sobre aspectos relevantes de sua biografia, para um momento de descortinamento e de crescentes esforços em trazer Neusa Santos aos holofotes, não apenas editoriais, mas também acadêmicos – efeito das consequências da implementação de políticas afirmativas e das cotas raciais no ensino superior público, existentes desde o início dos anos 2000. Vide nosso momento atual, em que Neusa começa a aparecer nas bibliografias dos cursos de graduação e pós-graduação em Psicologia (ainda que normalmente situada em disciplinas que se proponham a discutir raça e racismo, e não tomada como uma contribuição “universal” ou “clássica” do campo), em que passa a ser mais citada em trabalhos acadêmicos, não apenas restritos às áreas de psi¹⁹¹, em que alguns eventos acadêmicos começam a tematizar o seu legado intelectual, e em que inúmeros coletivos negros universitários tomam o seu nome¹⁹², em reconhecimento e homenagem à sua posição no campo psi e nos movimentos negros.

Cabe salientar, entretanto, que este livro nunca foi invisível ou esquecido, e nunca deixou de ser referência enquanto “uma obra de cabeceira”, por parte de uma comunidade específica: o movimento negro contemporâneo. Certamente, as mudanças nos regimes de (in)visibilidade sobre *Tornar-se negro* foram efeitos de suas lutas.

Sobre essas mudanças, que evidenciaram um deslocamento da obra *Tornar-se negro*, nos últimos 40 anos, de um lugar de invisibilização, devido aos regimes de silenciamento e

¹⁹⁰ Uma observação interessante é que a reedição de *A psicose* (2023), também de Neusa Santos, não teve o mesmo êxito, vendendo, em quatro meses (fevereiro a maio de 2023), menos da metade das vendas referentes a um único mês do *Tonar-se negro* (abril de 2023), mesmo dois anos após seu lançamento, comprovando que as vendas seguem estavelmente altas.

¹⁹¹ Segundo mapeamento realizado por esta pesquisa, o livro *Tornar-se negro*, nos últimos 15 anos, aparece citado em trabalhos de diferentes áreas de conhecimento. Apesar de a concentração expressiva da menção à Neusa Santos aparecer no campo de Psicologia, encontramos referência a este trabalho também nas áreas de Sociologia, Antropologia, Serviço Social, Educação, História e Letras.

¹⁹² Dentre estes, destaco o Coletivo Negro de Psicologia Neusa Santos (UERJ) e o Coletivo de Pesquisadoras/es Negras/os Neusa Santos (PUC-SP).

epistemicídio (CARNEIRO, 2023) sobre produções negras, para um contexto em que este livro atinge recorde de vendas, nos debruçaremos a seguir.

3.4 Um grito parado no ar? Mudanças nos regimes de (in)visibilidade da obra *Tornar-se negro*

O livro *Tornar-se negro: ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* (1983/2021) atualmente tem sido substancialmente incorporado como subsídio teórico e instrumento analítico para identificar, particularizar e enfrentar o adoecimento psíquico da população negra e para refletir sobre as possibilidades (e limites) da reivindicação da identidade negra como lugar signifiante da luta contra o racismo no Brasil. Em tempos de bionecropolítica brasileira (LIMA, 2018), em que os dados relativos à letalidade da juventude negra e do feminicídio de mulheres negras têm se apresentado com demasiada obscenidade¹⁹³, ainda que não provoquem coletivamente um processo de enlutamento digno (BUTLER, 2019), demanda-se atenção para as formas em que as múltiplas faces da violência racista impactam a saúde das populações negras e para os modos em que se fazem produtoras de sofrimento psíquico.

Reconhecida hoje como uma das primeiras e, talvez, a principal referência, ícone e obrigatória, da discussão sobre saúde mental da população negra brasileira, *Tornar-se negro* tem sido bastante mobilizado para sustentar o debate sobre os diferentes desafios que negros e negras enfrentam, a nível psíquico e subjetivo, ao viverem em uma sociedade racista em sua estrutura simbólica e material. A obra aparece requerida, por exemplo, nas análises sobre a questão do sofrimento experienciado por estudantes negros no ambiente universitário, que emerge como um problema social e analítico a partir da ampliação do acesso ao ensino superior público, após a implementação das políticas de ações afirmativas nos anos 2000. O número crescente de alunos e pesquisadores negros nas últimas décadas não os pouparam do encontro com o racismo institucional e a ausência de referenciais negros no percurso de formação, que acompanha a sensação de não pertencimento, inadequação ao ambiente e impotência

¹⁹³ “De acordo com o Atlas da Violência 2019, em 2017, 75,5% das vítimas de homicídios no Brasil eram pessoas negras, ou seja, 3 a cada 4 pessoas assassinadas no país do carnaval e do futebol eram pretas ou pardas. No que se refere ao fenômeno do feminicídio, o mesmo estudo apresenta um aumento, em relação a 2016, de 29,9% entre as mulheres negras e um aumento de 1,6% entre as mulheres não negras (INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA; FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2019)” (RIBEIRO, 2020, p. 27-28).

(ALMEIDA, 2021; AIRES & TAVARES, 2021; HOLANDA, 2022; TEIXEIRA, 2020; PIVA, 2023).

A apropriação da obra no presente não tem, no entanto, em nada se reduzido ao enquadramento de “negros em ascensão social” – como pode ser compreendido os universitários negros –, mas é estendida para analisar a experiência subjetiva de negros/as brasileiros/as de forma bastante ampla. A possibilidade de ampliação das questões apresentadas por Neusa Santos em 1983 – que, nesta ocasião, se debruça sobre um recorte específico de um estrato social (negros em ascensão), territorial (região Sudeste) e temporal (década de 1970) – se dá pela compreensão de que o ideal (do Eu) branco se apresenta, enquanto possibilidade, normativamente a todos os sujeitos negros que vivem sob o signo do racismo estrutural, independente da classe social, já que “a branquitude faz da brancura uma imagem fetiche” (VANNUCHI, 2017, p. 67). Ainda que a possibilidade de introjeção dos referenciais dominantes (racistas) corresponda a respostas diversas e singulares de cada sujeito negro, é possível identificar, inclusive a nível clínico, algumas repetições (SILVA, 2017).

A clínica vai nos informando como os atributos construídos social e historicamente, ligados à sua condição racial e reconhecidamente identificados no imaginário social como pertencentes aos negros, os acompanham ao longo de suas vidas, construindo um ideal de ego incompatível com a dignidade humana, impedindo-lhes mobilidade e produzindo diversas dificuldades, como: colocar à prova suas competências; envergonhar-se ao entrar/de estar em determinados lugares por achar que “não é o seu lugar”; conviver com um sentimento de não ter o direito a ser, com a dificuldade de ocupar espaços de destaque etc. (SILVA, 2017, p. 86-87).

Embora a perspectiva sobre a incidência do ideal de brancura na psiquê de negros e negras, que têm o sofrimento psíquico como seu efeito, seja a que mais prevalece nas análises mais recentes da obra, é possível observar esforços teóricos com maior ênfase sobre a ideia contida em “tornar-se negro/a” como saída político-subjetiva para o racismo. O que é evidenciado em leituras contemporâneas que se desenvolvem não apenas sobre os “problemas” apresentados, mas sobre as “saídas” propostas na obra. Em exemplo, podemos citar alguns dos temas que emergem deste movimento nos últimos 15 anos: o vir a ser negro experienciado pelo “pardo”, que, como categoria flutuante, pode ser confundido (inclusive por si mesmo) como branco, mas que passa a reivindicar a identidade negra (SILVA & LEÃO, 2012); “reconhecer-se negra/o” enquanto processo de subjetivação identitário a partir da escrita de si (WESCHENFELDER & FABRIS, 2019); e a dimensão política e subjetiva implicada na forma singular de ser negro, em recusa aos ideais normativos, a partir da subversão da ficção contida na nomeação “negro”, dando-lhe novos usos e significados (RIBEIRO, 2020). É interessante

notar que muitos de tais trabalhos se situam nas áreas mais gerais das ciências humanas, interpeladas pelas questões raciais, e não nas áreas do campo psi, o que informa sobre o fato de que a permeabilidade desta obra a outras áreas de conhecimento, como as Ciências Sociais, redirecionou ênfase sobre outros aspectos do trabalho que não a do adoecimento psíquico, tomado como objeto dos saberes psis, que continuam a ser o lugar de enunciação de maior incorporação e discussão da obra.

No entanto, sabemos que este “boom” em torno do trabalho de Neusa é um movimento bastante recente. Situamos esse vibrante (re)aparecimento de *Tornar-se negro* a partir dos anos 2010 (com um crescimento significativo nos anos 2020), que acompanha um processo de (re)descoberta de produções de intelectuais negros/as e do reposicionamento de “saberes sepultados” (RATTS, 2006). Processo que incide diretamente sobre o mercado editorial brasileiro e o ambiente acadêmico, provocado pelos efeitos das ações afirmativas e das lutas históricas dos movimentos negros contra o epistemicídio¹⁹⁴ de tais referências e a favor da afirmação de sujeitos do conhecimento historicamente silenciados. Algo semelhante aconteceu com muitas outras autoras negras, antes pouco ou (des)conhecidas. No campo psicanalítico mesmo, fica evidente com o trabalho de Isildinha Nogueira, que relata, em nossa entrevista, o agenciamento do tempo em relação ao reconhecimento de sua produção (e, como efeito, de sua posição como psicanalista):

Quando eu fiz a defesa da minha tese [*Significações do corpo negro*, 1998], a minha orientadora queria muito que eu publicasse, né? Então, eu fui a uma editora, que era uma editora especialista em psicanálise em São Paulo, e eu levei a tese e a resposta foi: “Nós não temos interesse nesse tema”. Aí, eu disse pra ela: “Eu não vou bater em porta nenhuma mais”. A minha tese tá na USP, se alguém se interessar por ela, ela tá ali, ela pode ser consultada. E foi muito interessante, porque a tese circulou muito. A tese foi um trabalho que, durante 20 anos, ela foi circulando. Agora, eu pude escolher a editora que eu queria publicar o meu livro. Tinha uma lista de editoras me pedindo pra publicar o livro. Obviamente, eu escolhi a editora que eu queria, mas esses 20 anos em que a tese ficou engavetada, né? [...] Hoje, uma das escolas de psicanálise me convidou pra fazer parte do corpo docente, né? Me reconheceu como notório saber, então, eu faço parte do SEDES [Instituto Sedes Sapientiae], como instituição de formação em psicanálise (Isildinha Baptista Nogueira, 2023).

¹⁹⁴ O epistemicídio figura uma das formas de genocídio (NASCIMENTO, 2016), ao desconsiderar, rejeitar, apagar e/ou silenciar toda forma de conhecimento e saber produzido pela população não-branca. A mais conhecida referência que se utiliza do conceito na literatura nacional é Sueli Carneiro, que percebe o epistemicídio como estruturado “pela negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento, por meio da desvalorização, negação ou ocultamento das contribuições do Continente Africano e da diáspora africana ao patrimônio cultural da humanidade; pela imposição do embranquecimento cultural e pela produção do fracasso e evasão escolar. A esses processos denominamos epistemicídio” (BORGES, 2017).

Durante o meu trabalho de campo, na realização de entrevistas e no acompanhamento de eventos que tematizaram o legado de *Tornar-se negro* nos últimos anos, a questão sobre a invisibilização histórica deste trabalho sempre emergiu enquanto objeto de problematização e crítica. Cabe demarcar que, sem dúvida, esta questão apareceu muito mais nas falas de pessoas integradas aos movimentos negros e/ou ao núcleo do campo psi que atua no enfrentamento do racismo política e psiquicamente, e pouco nas falas do círculo de amigos de Neusa do campo psicanalítico. O silenciamento sobre o tema do apagamento da contribuição de *Tornar-se negro*, construído nestas falas – de pessoas majoritariamente brancas, cabe dizer –, aparece, muitas vezes, escamoteado por uma percepção de que havia uma certa rejeição da parte da própria Neusa em relação a esta obra, o que constrói uma espécie de responsabilização do desinteresse da autora pelo seu livro (e tema que o sustenta) pelos efeitos dos ativos processos de esquecimento e epistemicídio pelos quais foi submetido. Processos estes que levaram a obra, por muito tempo, não ter sido tomada enquanto referência para além do circuito dos movimentos negros, o que também pareceu “confirmar” a crítica destes mesmos psicanalistas direcionadas ao trabalho, interpretado enquanto “militante”, “identitário” ou “pré-psicanalítico” – expressões que ouvi em campo como adjetivação ao livro.

A visão que argumenta sobre tal “desinteresse” ou afastamento de Neusa frente ao próprio trabalho de 1983 é comumente justificada pela sua própria posição exposta na entrevista que concedeu a Lázaro Ramos e Sandra Almada, em 2008, no programa *Espelho* do Canal Brasil. Este episódio é frequentemente comentado nas entrevistas que realizei e nos eventos que acompanhei em campo, pois provocou inúmeras interpretações sobre suas declarações que refletiam um distanciamento do tema do racismo como objeto de interesse psicanalítico¹⁹⁵. Se, para alguns de seus amigos próximos, suas afirmações nesta entrevista apenas refletiam sua já conhecida posição que atestava que este trabalho não ocupava mais um lugar central na sua produção intelectual e nos seus estudos em psicanálise, redirecionados, a partir dos anos 1990, ao campo das psicoses, para outros, algumas dessas declarações foram vistas com certo grau de espanto. Parte substancial de seus leitores esperavam que a psicanalista ratificasse ou mesmo aprofundasse aspectos da obra *Tornar-se negro*, mas que, na verdade, a própria Neusa preferiu

¹⁹⁵ O que ocorre quando Neusa começa a tomar o tema das psicoses como seu principal eixo de especialização e aprofundamento na teoria e clínica psicanalítica, a partir do final dos anos 1980, e que se evidencia contundentemente nas afirmações que expõe nesta entrevista: “Eu acho que é porque eu me detive, depois disso, no estudo de uma questão também muito marginal, que é a questão dos loucos. Eu me detive em estudar, em trabalhar e em desenvolver nessa direção. Então eu mergulhei fundo na questão da psicose. Inclusive escrevi um livro também, sobre a psicose. E me detive nisso. Quer dizer, a questão racial tá aí, tá presente, na minha vida ela é cotidiana, então eu estou confrontada com essa questão. Mas eu me recusei, e hoje é realmente uma exceção, em falar nessa questão” (Neusa Santos Souza, *Espelho*, 2009).

sustentar uma posição de quem estava localizada em outro lugar de enunciação, já menos vinculado e mais crítico ao próprio trabalho. As leituras diversas sobre essas suas afirmações levaram muitas pessoas a demarcar o fato de que a ausência de interlocução entre seus pares psicanalistas e a solidão de se sustentar um tema não apenas marginalizado, mas inexistente no interior do campo psiquiátrico e psicanalítico na década de 1980, poderia ter corroborado para que ela tenha desistido da continuidade dos estudos iniciados com o *Tornar-se negro*.

Tal percepção amplamente compartilhada determinou, por exemplo, a escolha do título do curta-documentário sobre Neusa Santos, *Um grito parado no ar* (2020)¹⁹⁶. Esta expressão foi apropriada de uma fala de Jurandir Freire Costa, psicanalista e autor do prefácio da edição primeira de *Tornar-se negro* (1983) que, na ocasião, fora entrevistado pelo diretor do filme, Leonardo Souza. Repito aqui o trecho da entrevista em questão:

A Neusa entrou como aquelas pessoas que antecipam qualquer coisa que você ainda não tem adubo cultural para poder receber. Tanto é que vocês, dessa geração, estão lendo esse livro com um interesse que nunca houve quando o livro foi publicado. Ela própria parou de abordar isso aí depois, porque isso não tinha destinatário. Foi um grito parado no ar (Jurandir Freire Costa, 2020¹⁹⁷).

“Não tinha destinatário” no campo da psiquiatria e da psicanálise, onde Neusa praticamente inaugurou esta discussão, como aqui anteriormente já defendemos. Jurandir comenta, mais adiante, na mesma entrevista, sobre o fato de não ter tido interlocução sobre esta temática nos seus próprios estudos: “Eu sei disso porque eu fiz meu mestrado em Etnopsiquiatria¹⁹⁸, e eu nunca tive interlocutor aqui, não tinha, porque ninguém se interessava” (*idem*). Em entrevista para esta pesquisa, realizada em 2023, ele repete e aprofunda essa mesma ideia:

¹⁹⁶ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=V4WHFs8PGm0&t=1081s>.

¹⁹⁷ Entrevista realizada pelo diretor de cinema Leonardo Souza, em 2020, para compor o filme documentário *Um grito parado no ar*, cedida a mim pelo próprio diretor para fins desta pesquisa.

¹⁹⁸ A Etnopsiquiatria, formulada por Georges Devereux, é uma disciplina que “surge enquanto possibilidade de abordar teorias e processos terapêuticos referentes à saúde mental de populações oriundas de culturas não-ocidentais” (BORGES; LODETTI; JIBRIN *et al.*, 2019, p. 249), que visa oferecer um arcabouço teórico e prático que ajude a responder às questões em torno de como pensar e tratar o sofrimento do outro e de estar em relação com ele (POCREAU, 2013). A Etnopsiquiatria “como abordagem clínica do humano em toda sua complexidade, encontra sua plena legitimidade no reconhecimento da diferença do Outro” (BORGES & POCREAU, 2009, p. 233).

No mais, aquelas coisas que eu já falei tanto para o Leonardo, quanto para o William¹⁹⁹, na entrevista que eu dei. Foram aqueles momentos em que a gente discutiu por que não prosseguir com esse tipo de pesquisa, de investigação. E a Neusa mesma, ela se sentia desencorajada. Aliás, eu também. Eu produzi *A história da psiquiatria no Brasil: um corte ideológico*, sobre a Liga Brasileira de Higiene Mental e, nesse trabalho, eu falava inclusive do racismo, quer dizer, das teses racistas explícitas de alguns mentores da Liga. Depois, *Ordem médica e norma familiar*, uma pesquisa junto com o Roberto Machado, já sob a influência do Foucault, sobre o que seria a constituição da família nuclear no Brasil. Novamente, eu toquei no papel do negro, no papel da escravidão, no papel que havia, na formação e disciplinarização das famílias burguesas, do fantasma do negro, daquilo que representava o escravo, o que significava a presença dele dentro de casa, na educação. Depois, esse prefácio da Neusa e, depois, um caso clínico de violência racista que acabou de ser publicado, *Relações raciais e escuta psicanalítica*. Agora, né? Somente no ano passado, o pessoal de São Paulo publicou. No meu caso, quer dizer, eu sentia, o que eu acho que ela, às vezes, também sentiu, que era uma espécie de pouca conexão com o clima cultural psicanalítico. Havia pouca disponibilidade pra isso. Esses descompassos que existem no tempo, né? Outras coisas estavam empolgando os analistas. Primeiro, que isso, como não era um fato de cultura que se impusesse com a força que agora está tendo, quase que todo mundo se sentia desobrigado de refletir sobre isso. Isso aí é muito recente. É de sua geração pra cá que veio o impacto disso tudo. E, da parte dela, eu não senti nenhum ímpeto maior pra continuar com isso. E, diga-se de passagem, ela não foi ajudada porque havia uma enorme resistência da psicanálise a abordar questões desse tipo. Eu me lembro que o impacto que havia de qualquer tentativa de você imaginar que a participação cultural produz uma certa inflexão no discurso psicanalítico, na escuta, sempre foi uma coisa muito difícil para os psicanalistas, muito difícil. Essa ideia de abertura psicossocial em psicanálise sempre foi muito complicada. E Neusa sofreu isso. Ela não tinha interlocutor. Aquilo era visto como uma bobagem. O problema que interessava era a subjetivação. A fantasia é pessoal e individual, a marca única. Isso aí [dos impactos psíquicos do racismo] é uma invenção, isso aí tanto faz. Raça, sexo, idade... é tudo igual. Você vai dizer: “Mas por que é que você pensava um pouco diferente?”. Por causa da minha própria formação, acadêmica propriamente dita, o meu mestrado foi em Etnopsiquiatria. E eu também nunca consegui, mesmo no Instituto de Medicina Social, empolgar os alunos para lerem isso (Jurandir Freire Costa, 2023).

De fato, nem na psiquiatria brasileira da época e muito menos no campo psicanalítico se estava discutindo os impactos psicossociais do racismo, ainda que seja uma surpresa – mas nem tanto, devido ao próprio carácter de denegação do racismo à brasileira (GONZALEZ, 2020) – que nem mesmo os psiquiatras e psicanalistas²⁰⁰ envolvidos no movimento daquilo que se designou depois como Reforma Psiquiátrica tenham tomado a raça como um elemento central no diagnóstico da precarização, ineficiência e violência constitutivas do sistema

¹⁹⁹ Refere-se a William Penna, autor do trabalho *Escrevivências das memórias de Neusa Santos Souza: apagamentos e lembranças negras nas práticas PSIS* (2019), que, para sua pesquisa de mestrado, também entrevistou Jurandir Freire Costa.

²⁰⁰ Segundo Jurandir, os psicanalistas brasileiros, à diferença dos psicanalistas europeus, aderiram à Reforma Psiquiátrica: “A quantidade de psicanalistas, em particular lacanianos, que participaram ativamente da psiquiatria pública e do movimento da reforma, é impressionante. Isso pegou. A psicanálise foi capturada. Ela quis dar resposta a isso. Entrou nos CAPS, entrou em tratamento de autismo, entrou em tratamento de residência terapêutica... Muitos dos meus colegas analistas tiveram contribuições notáveis para isso. Em particular em Minas, mais ainda do que no Rio ou em São Paulo. No Nordeste também, em Recife, na Bahia. Os analistas se engajaram nisso, mas na questão do racismo não” (Jurandir Freire Costa, 2023).

psiquiátrico tradicional que se pretendia transformar²⁰¹. O silêncio sobre a questão racial no movimento da Reforma Psiquiátrica Brasileira talvez tenha sido fruto do protagonismo da influência da reforma italiana, que toma Franco Basaglia como a principal referência, e, paralelamente, da invisibilização sobre as contribuições de Frantz Fanon para a reforma, enquanto psiquiatra negro comprometido com a desbiologização da psiquiatria²⁰² e a confrontação de sua estrutura colonial e racista.

[...] o silêncio e a surdez sobre o racismo, no campo da saúde mental em geral, dizem muito sobre o tamanho do problema a ser enfrentado, especialmente quando se constata que a reforma psiquiátrica brasileira foi influenciada pela reforma italiana, protagonizada pelo psiquiatra Franco Basaglia. Basaglia reconhece Fanon como um dos principais referenciais teóricos e sustentação prática para a sua proposta (VENTURNI, 2012). Ainda assim, falamos de Basaglia no Brasil, quando se fala das origens da Reforma, sem mencionar Fanon e, muito menos, nos debruçamos sobre os efeitos do racismo na saúde mental. Só o racismo explica esse notável e doloroso feito! (FAUSTINO, 2020c, p. 35).

[...] acredito que, se não fosse o racismo, toda vez que estudássemos a psicoterapia institucional de Tosquelles, em particular, ou a reforma psiquiátrica em geral, estudaríamos também o Fanon e as suas contribuições para esse campo. Para Fanon, o modelo manicomial, da forma que estava estruturado, era colonial porque repetia com as pessoas consideradas loucas aquilo que o colonialista faz com o negro, ou seja, destitui-lo de sua humanidade e autonomia, deixando de reconhecê-lo como sujeito, reconhecendo-o apenas como objeto. Para Fanon, a relação moderna entre médico e paciente assume, no contexto da psiquiatria, expressões coloniais (FAUSTINO, 2020c, p. 42).

Por que adotamos o critério de nomear algumas figuras como pais ou fundadores de determinado fenômeno complexo, ao invés de reconhecermos raízes múltiplas? Quais os critérios para se definir que determinado personagem é o autor de determinado processo? No caso da reforma psiquiátrica, o que justifica termos apenas Franco Basaglia sempre citado como seu fundador na década de 70, e não considerarmos que, em 1953, Frantz Fanon já implementou práticas humanizadas enquanto dirigiu um hospital psiquiátrico na Argélia, abolindo camisas de força, deixando livre entradas e saídas das salas, fazendo passeios, reorganizando as alas, produzindo conteúdo sobre teorias e técnicas psiquiátricas (Fanon, 2020), e que, em 1956, escreveu uma carta que tem o sentido de um manifesto (Fanon, 1980) por uma psiquiatria que não seja colonizada e alienante, mas revolucionária, crítica em relação ao racismo, colonialismo e outras violências, ou seja, uma prática libertária no sentido pessoal, social e político? Temos não só a presença de traços de uma reforma psiquiátrica já em Fanon, 20 anos antes, como o próprio Basaglia reconhecendo a influência que

²⁰¹ O que é admirável devido ao próprio caráter dos “alienados” internados, majoritariamente de forma involuntária, nas instituições psiquiátricas, que foram negros e pobres em sua maioria (SANTOS, 2021). Ynaê Lopes dos Santos (2021) nos lembra que, historicamente, a internação compulsória dos ditos doentes mentais “estava intimamente ligada às ações da polícia e aos demais órgãos de segurança que, imbuídos pelos pressupostos do racismo científico [...] enxergavam os indivíduos não brancos como sujeitos de qualidade inferior, mais afeitos a todos os tipos de doença, inclusive (e, sobretudo), mental” (SANTOS, 2021, p. 39).

²⁰² Segundo Deivison Faustino interessava a Fanon confrontar a biologização da psiquiatria, porque ela funcionava como um dos sustentáculos do colonialismo e, na Argélia, “ela atuava numa lógica muito próxima do que teremos aqui no Brasil com Nina Rodrigues, por exemplo, em seus esforços tanto de explicar as desigualdades sociais a partir da raça, como de tratar os africanos e seus descendentes como inferiores” (2020c, p. 43).

recebeu de Fanon e de seu posicionamento revolucionário, segundo Passos (2019, 2018). A autora analisa que tanto o nome de Fanon quanto o próprio debate racial não foram incorporados na experiência brasileira antimanicomial (PRESTES, 2020, p. 60).

Além de Fanon, um importante psiquiatra brasileiro também sofre invisibilização e sua contribuição para a reforma psiquiátrica é constantemente “esquecida”.

70 anos antes de Basaglia, aqui mesmo no Brasil, eis Juliano Moreira, reverenciado, nacional e internacionalmente, como psiquiatra de sólida produção científica, por contribuir para a reforma de teorias, práticas e leis, reconhecido por um comprometimento com pesquisa e formação que se estendeu a toda a área por meio de muitos colegas e discípulos, e por revolucionar o campo psi em nome de um cuidado humanizado de portas abertas e para além dos muros das instituições, incluindo outros saberes e ampliando a concepção de normalidade e anormalidade, de acordo com Portocarrero, 2002. Como se não bastasse (e só o racismo do campo psi faz não bastar), foi responsável, ainda, por enfrentar justamente o racismo científico. Em um dos textos, datado de 1905, fez uma análise da assistência psiquiátrica no Brasil, antes muito atrelada a instituições religiosas como Santas Casas de Misericórdia. Discorreu sobre a problemática do que era reservado a doentes mentais negros: “O corredor com oito palmos de largo sobre vinte e dois de comprido era o único passeio para os doentes. Lá havia o tronco de madeira onde, durante o dia, em uma casa religiosa e de caridade (!), prendiam os escravos do hospital que tinham de ser supliciados a chicote” (MOREIRA, 1905). No mesmo texto, Juliano Moreira fez uma análise sócio-histórica dos efeitos da colonização sobre a saúde mental no Brasil (com alta frequência de insanidades), o estilo de sociedade e de cuidados psiquiátricos. Seus objetivos foram refutar a mestiçagem como causa única das degenerescências físicas, morais e sociais da nação, demonstrando fontes outras, em todos os povos formadores de nossa população, e por motivos não restritos aos biológicos (PRESTES, 2020, p. 60-61).

“Juliano sabia muito bem dos interditos impostos pelo racismo. E como cientista brilhante que era, ele sabia que tais interditos não tinham nenhuma razão científica” (SANTOS, 2021, p. 37). O médico negro não coadunava com os pressupostos do racismo científico pautado na ideia de degenerescência racial, que supunha uma “inclinação natural” da população negra e mestiça para comportamentos imorais e criminosos, bem como para o desenvolvimento de doenças mentais. O que o levou a questionar o seu colega Nina Rodrigues, um dos mais venerados médicos brasileiros da época, em seu argumento que construía a mestiçagem como a principal causa da predisposição para o crime e para doenças mentais, apontando para a necessidade de uma análise histórica e sociológica das disfunções mentais no Brasil, que desnaturalizassem prerrogativas racistas pautadas em um suposto cientificismo e em uma pretensa ideia de predestinação racial. Nesse sentido, substituiu explicações biológicas por explicações sociológicas e defendia que apenas por questões historicamente forjadas que a maior parte dos internos nos hospícios eram pobres, negros e mestiços (SANTOS, 2021, p. 42).

Ainda nos primeiros anos do século XX, Juliano Moreira, enquanto dirigia o Hospício Nacional dos Alienados, instituição asilar mais importante do país, protagonizou a primeira grande reforma psiquiátrica do Brasil, que passava pela retirada de grades, pela abolição da camisa de força, pela organização de oficinas para que os internos realizassem serviços laborais como forma de tratamento, e, sobretudo, pela implementação de uma nova percepção sobre a alienação que reconhecia a humanidade dos sujeitos acometidos por doenças mentais e que se empenhava na possibilidade de sua cura. “Um homem negro que não compactuava com o racismo científico foi o responsável por transformar o modo por meio do qual os doentes mentais eram internados” (SANTOS, 2021, p. 38). No entanto, essas ações transformadoras no campo da saúde mental brasileira, implementadas entre os anos de 1903 e 1907 no Hospício Nacional por Juliano Moreira, não foram incorporadas como inspiração ou referência pelos movimentos e ideias libertárias da Reforma Psiquiátrica Brasileira, que teve seu início nos anos 1970.

Por outro lado, a própria permanência de um biologiscismo e positivismo intrínsecos à disciplina psiquiátrica, tradicionalmente biomedicamente orientada (AMARANTE, 1995), impedia a possibilidade de se reconhecer as dimensões sociais e racializadas que constituem os processos de adoecimento (FAUSTINO, 2020c). Se isso se passa na psiquiatria brasileira – a omissão e o desinteresse pelo tema racial que evidencia o próprio racismo epistêmico do campo –, mesmo no interior das discussões reformistas, ocorre ainda mais no campo psicanalítico. Neste se nota, ainda atualmente, uma insistente impermeabilidade das questões sociopolíticas, sustentada sob o signo da crença em um inconsciente abstrato, descorporificado e “incolor” (NOGUEIRA, 1998, 2017) e ofuscada sob o argumento de que as manifestações singulares subjetivas são irreduzíveis a qualquer generalização²⁰³ (GUERRA, RIBEIRO, JORGE *et al.*, 2023). Se o não reconhecimento da raça como princípio organizador de um modo de estruturação material – da sociedade moderna imperialista e também da neoliberal (MBEMBE, 2018a) – e de estruturação psíquica – do apartheid psíquico (NOGUEIRA, 2017) – e o universalismo branco e o “daltonismo” da teoria psicanalítica²⁰⁴ (BRAGA, 2015) são

²⁰³ Os autores de *Fundamentos para uma clínica antirracista e decolonial* (2023) argumentam que ainda que o modo como se sofre psiquicamente seja sempre singular, intransferível e não generalizável, a maneira como se desenham esses sofrimentos é atravessada e constituída por mecanismos que integram o corpo individual ao corpo social, as defesas inconscientes às estruturas discursivas: “a singularidade encontra-se no mundo, tem pele, cor, gênero e classe, e os discursos que a enlaçam articulam-se sobre o fundo segregatório” (GUERRA, RIBEIRO, JORGE *et al.*, 2023, p. 29).

²⁰⁴ Tal “daltonismo” estaria sendo reproduzido tanto na própria teoria e nas pesquisas em psicanálise, quando se invisibiliza a questão racial, quando se produz “autores incolores” e quando psicanalistas negras/os são invisibilizadas/os; quanto na prática clínica, quando não se exerce escuta para a subjetivação racializada dos

problemas que persistem no campo psicanalítico como meios pelos quais não se permite avançar no debate antirracista, podemos imaginar o cenário em que Neusa escreve o *Tornar-se negro*.

A psicanálise chegou ao Rio de Janeiro por meio dos cursos de medicina, das pós-graduações universitárias e dos espaços de formação em psicanálise (Russo, 2002), estabelecendo-se tanto no Rio de Janeiro quanto em São Paulo, na década de 1970 até a virada da década de 1980, como uma psicanálise elitizada, no sentido exato do termo. Ela era eminentemente produzida por homens brancos médicos de classe social elevada, tendo o selo da universidade como garantia de qualidade do conhecimento produzido. Era uma psicanálise que aspirava fazer-se reconhecer como científica e que, portanto, buscava se diferenciar e se afastar das questões sociopolíticas. Desse modo, quando escreve *Tornar-se Negro*, Neusa Santos Souza estabelece um campo de discussões que não era comum para o período. Se hoje podemos discutir a psicanálise no laço social e a indissociabilidade entre subjetividade e cultura, no período de escrita de sua dissertação percebemos o cuidado que a autora tem ao considerar as questões de método de pesquisa, buscando evitar críticas já previstas que acusariam a obra de não atender aos requisitos acadêmicos. Situação semelhante já havia sido vivenciada por Frantz Fanon, autor de referência em sua dissertação, que teve sua tese de medicina recusada pela academia, a qual foi posteriormente publicada sob o título *Pele negra, máscaras brancas* (1952 [2020]) (AIRES & TAVARES, 2021, p. 62).

Então, a publicação da Neusa chega em 84 e chega no Rio de Janeiro, ela não chega no Brasil. O que não significa que pessoas de diferentes estados não tenham acesso à obra, mas ela não ganha capilaridade, porque não há uma massa crítica pensando nos efeitos do racismo na saúde mental ou na saúde psíquica. O Movimento Negro dizia que negro tinha baixa autoestima, mas ele não sinalizava o que que era isso, o que isso representava, o que era baixa autoestima e ter baixa autoestima por quê? E é só em 90 que a gente vai começar a refletir sobre isso. Em 1990, a Cida Bento tem um papel importante, porque ela tá na área do trabalho, e ela começa a discutir, com os sindicatos de Psicologia e mais as instituições privadas, o fato dos códigos exigentes no sistema de recrutamento que deixava os negros de fora. O texto dela sobre branquitude vai sair em 1992²⁰⁵. Então, a gente começa aí a olhar o impacto do racismo do ponto de vista psicológico. E esse é um momento em que eu me formo, exatamente quando sai o livro da Neusa, eu me formo em 1984, e eu começo a atender em 1985. Então, eu atendo, eu faço clínica desde 1985. Neste período, eu começo a minha análise com uma analista que eu fiquei 5 anos com ela, em que eu começo a me digladiar com ela, no sentido de que ela falava as mesmas coisas que os psicanalistas de hoje continuam falando. Que era uma ideia de perseguição, que era complexo de inferioridade, e eu para ela “Não, isso não é!”. Mas eu tinha muitos poucos argumentos, porque até então eu também não tinha um fórum que discutisse isso e nem tive, na universidade, espaço para discutir isso com professores. Então, do ponto de vista da saúde mental, nesse momento, são muito poucos os psicólogos negros, tanto é que, na minha faixa de idade, você praticamente não tem psicólogos negros no Brasil. Você tem Jesus em Pernambuco, você tem Teodoro em Brasília, você tem a Jussara em São Paulo, meia dúzia de gatos pingados. Mas você não tem

pacientes e dos próprios analistas ou quando não se problematiza o elitismo e a branquitude das clínicas em psicanálise (BRAGA, 2015).

²⁰⁵ Uma pequena correção: a dissertação de mestrado de Cida Bento, *Resgatando a minha bisavó: discriminação racial no trabalho e resistência na voz dos trabalhadores negros*, foi publicada em 1992, mas sua crítica à branquitude e a formulação do conceito “pacto narcísico da branquitude”, aparece apenas em 2002, em sua tese de doutorado *Pactos Narcísicos no racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público e no trabalho* “Branqueamento e Branquitude no Brasil” de mesmo ano.

pares, parceiros, não tem o diálogo instalado. Você não tem, a princípio, nem a capacidade teórica para absorver tudo que o livro da Neusa trazia. Então, ele é uma discussão importante, percebe-se a importância dele, mas não tem como avançar, porque é só a partir da década de 1990 que vai começar a surgir alguns psicólogos que vão começar a fazer essa discussão. Então, eu acho que esse trâmite político que impede que a gente conheça Neusa Santos em 84, e não só isso, o fato de a gente estar fora da universidade concretamente. Você tinha gatos pingados. Veja que quando a África do Sul, quando Mandela assume a presidência na África do Sul, antes inclusive dele assumir a presidência na África do Sul, havia mais universitários negros na África do Sul, com todo o contexto de violência da África do Sul, do que no Brasil. O Brasil era 0,4% de universitários negros e na África do Sul você tinha um número... Estados Unidos que, pela forma como o racismo continua muito impregnado nos Estados Unidos, os negros nos Estados Unidos puderam, com as ações afirmativas, criar não só uma classe média, mas criar suas próprias instituições de ensino, que no Brasil a gente não teve essa oportunidade (Maria Lúcia Silva, 2022, em entrevista para esta pesquisa).

Segundo a psicanalista Maria Lúcia, portanto, apenas a partir dos anos 1990, com Maria Aparecida Silva Bento e, eu acrescentaria, com Isildinha Baptista Nogueira, o racismo como tema de interesse e objeto de intervenção clínica passa a penetrar nos estudos psis, e, ainda assim, no interior de um circuito de “meia dúzia de gatos pingados”. Nesse sentido, não deixa de ser certa, se tomarmos o seu campo de recepção e destino como o campo psicanalítico²⁰⁶, a interpretação de que *Tornar-se negro* tenha sido “um grito parado no ar” no contexto de sua produção. Não apenas devido à ausência de interlocução entre seus pares e de um escopo de discussão consolidado com subsídios teóricos que permitissem sua absorção, mas, sobretudo, pela inexistência de regimes de escuta (SPIVAK, 2014)²⁰⁷. No entanto, não deixa de ser curioso que a percepção de que o livro não tenha obtido positiva recepção nos campos de saber que se propunha contribuir teoricamente e a denúncia da “flácida omissão com que a teoria psicanalítica tratou até então esse assunto [do racismo]” (COSTA, 2021, p. 44) venha de Jurandir Freire Costa, a quem inúmeras críticas foram direcionadas pelo fato do apagamento da

²⁰⁶ O campo psi não foi o único local de recepção ao qual o trabalho de Neusa Santos Souza se destinava, ele também se direcionou aos espaços de discussão dos movimentos negros, os quais foram um importante lugar de interlocução, absorção e circulação desta obra, como abordamos anteriormente.

²⁰⁷ O ponto principal de Spivak, em *Pode o subalterno falar?* (2014), a meu ver, não se trata de uma questão de fala – pode ou não pode o/a subalterno/a falar –, mas sim de lugares de compreensão, de inteligibilidade e de escuta – o/a subalterno/a pode falar, mas não será ouvido/a pois não existe regimes de escuta disponíveis para ouvi-lo/a. Trata-se de não apenas uma distribuição assimétrica dos lugares de fala, mas de uma disponibilidade assimétrica dos lugares de escuta. As implicações, na conclusão da autora, de que esse subalterno e, especialmente, a subalterna não pode falar, são implicações que não seriam da ordem de sujeitos não falantes, mas da ordem da impossibilidade do diálogo, quando não há escuta. A carência de escuta é justamente o não reconhecimento desse/a subalterno/a enquanto um sujeito, como capaz de enunciar um discurso de experiência e um discurso de verdade. Portanto, a saída se encontra não na capacidade do/a subalterno/a impor a sua fala, mas numa questão de novas epistemologias disponíveis para compreender diferentes lugares de fala, novas ferramentas não imperialistas e coloniais que incluam a possibilidade de plurais dimensões socioculturais da vida poderem ser ouvidas e compreendidas.

referência à Neusa Santos na reprodução do prefácio “Da cor ao corpo: a violência do racismo” (1983) como artigo no livro *Da cor ao corpo: violência e psicanálise* (1984).

Lembremos, com Freud, que a *fabricação do esquecimento e da memória* nem sempre se dá de modo proposital ou consciente. É o que fica evidente em outro caso de *apagamento* da produção de uma psicanalista negra, tanto pela “não citação de um trabalho acadêmico”, como pela “ocultação da cor do pesquisador” justamente por parte de um autor que buscava denunciar a omissão, a cumplicidade e a complacência com que a psicanálise sempre tratou a questão do racismo. Trata-se do artigo de Jurandir Freire Costa: “Da cor ao corpo: a violência do racismo” (COSTA, 1983; 2003), escrito inicialmente como prefácio ao livro de Neusa Santos Souza, *Tornar-se negro*. O que nos parece paradigmático nesse caso é que o texto de Jurandir Freire Costa tenha provocado uma forma de *apagamento e silenciamento* do livro pelo qual afirma nutrir grande respeito e considerar da maior relevância, havendo uma homologia sobre o que ocorreu com esse texto publicado e a temática por ele abordada. [...] É bastante curioso que no capítulo do livro de Jurandir Freire Costa, embora o texto seja exatamente o mesmo que o do Prefácio, não haja uma só referência bibliográfica ao livro de Neusa Souza que lhe deu origem: nem em notas de rodapé, nem indicação bibliográfica no próprio capítulo ou no final do livro, ou na sua introdução. Claro que, como prefácio dentro do próprio livro de Neusa Souza, isso seria desnecessário; mas a questão é que ao deslocá-lo para um livro com outros artigos seus, a ausência do nome dela ou de seu trabalho de pesquisa, não nos permite identificar o texto que ele tomou por base para prefaciá-lo: o leitor de Jurandir Freire não sabe o quanto é ou não leitor de Neusa Souza. A única dica sobre o livro ao qual estaria se referindo no decorrer deste artigo é quando Freire Costa afirma que “os estudos sobre as vicissitudes do negro brasileiro em ascensão social levaram-nos incoercivelmente a refletir sobre a violência” (COSTA, 2003, p. 136). Ao se referir a esses “estudos”, ele não diz quem os fez e onde encontrá-los, só reproduz (não se trata de uma citação) parte do subtítulo do livro de Neusa Souza: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. As consequências de Jurandir Freire Costa ter deixado de fora o título principal, *Tornar-se negro*, não nos parecem um detalhe irrelevante. Não só porque *Tornar-se negro* é o único título que aparece na capa do livro de Neusa Souza e não se constitui um sinônimo do seu subtítulo, mas, principalmente, porque se refere a toda uma formulação do trabalho de Neusa Souza a que Jurandir Freire Costa não faz referência: a possibilidade de um negro Tornar-se negro. [...] Uma vez que no artigo-prefácio de Jurandir Freire Costa não é mencionada em nenhum momento a cor de Neusa Souza, o leitor perde a chance de saber que ela era negra e militante e que seu livro representava, para ela, seu anseio de elaborar um discurso do negro sobre o negro, no que tange à sua emocionalidade (SOUZA, 1983) (BRAGA, 2015, p. 75-7).

Embora sem deixar de reforçar a gravidade de tal omissão, cabe aqui a menção que Jurandir Costa teve um papel na transmissão dessa obra, de forma semelhante a que o prefácio de Sartre de *Os condenados da terra* contraditoriamente permitiu um maior alcance do trabalho de Fanon ao mesmo passo que também contribuiu para seu apagamento, ao aparecer mais que a própria obra que prefaciava. Jurandir, à época, já havia publicado *História da psiquiatria no Brasil* (1976/2006), era professor no Departamento de Psiquiatria da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e reconhecido por sua trajetória de estudos na França, na École des Hautes Études en Sciences Sociales, onde fez Especialização em Etnopsiquiatria. Era também referenciado pelo seu engajamento na saúde mental não-normativa, na luta pela humanização

dos manicômios e na defesa da autonomia do sujeito, nos princípios da Reforma Psiquiátrica, na década de 1970. Ou seja, era alguém, no campo da psiquiatria brasileira, compreendido como uma referência. O que permitiu que essa sua posição de notoriedade pudesse promover certa visibilidade à obra de Neusa. Vejamos o que o próprio Jurandir Costa, em nossa entrevista, comenta a respeito do papel do prefácio para a visibilização de *Tornar-se negro* e sua autora:

Que tipo de visibilidade o prefácio conseguiu? Entre os próprios colegas, com certeza. Neusa fez psiquiatria, né? Isso fez com que o livro dela fosse conhecido entre os colegas residentes dela, onde ela trabalhava no IPUB, ou fora. Tá entendendo? Teve visibilidade nesse sentido. E era uma autora que teve ressonância em parte do movimento negro. Eu não sei avaliar a extensão. Ela foi quem me garantiu que eu tinha colaborado pra que o livro dela se tornasse mais visível. [...] Quer dizer, em uma defesa de tese na PUC, a pessoa veio falar sobre o livro e dizer que meu prefácio era um prefácio que procurava invisibilizar a Neusa. Como se dissesse “tirar o protagonismo intelectual” dela. Foi a primeira vez, evidentemente, que eu recebi essa crítica, e tive um impacto muito grande. Primeiro, foi emocionalmente, como uma espécie de tristeza. A versão que eu tinha era a versão da Neusa me pedindo: “Jurandir, por favor, faz isso”. Depois da alegria dela. Depois, o fato de eu ser uma pessoa muito mais conhecida, já que era mais velho do que ela, já era professor, tinha uma trajetória acadêmica mais consolidada que a dela. Então, o fato de eu ter prefaciado deu uma visibilidade enorme ao livro dela. Os grupos de militância negra, Diva Moreira, por exemplo, de Belo Horizonte, me agradeceram muito. Uma das pioneiras do movimento [negro], uma criatura ótima, muito inteligente, uma mulher fora do sério. Pois bem, aquilo pra mim [a crítica de que eu estava invisibilizando a Neusa] me soou como um choque. Depois, eu: “Pera aí, o que é isso? Essa pessoa tá falando de um lugar, de uma posição cultural em que ela pode ter essa opinião”. A partir daí, bom, eu perdi o controle, mas aí, mais recentemente, eu comecei a ser chamado a falar e dar depoimentos sobre a Neusa, como alguém que a conhecia. Alguém que, efetivamente, estava ali pra ajudar, na medida do possível, a enriquecer a biografia dela. Mas, antes disso, nunca – nunca, nunca, nunca – em toda essa minha trajetória, que é longa, de psicanálise, alguém nunca me chamou pra falar sobre racismo. O texto clínico que eu publiquei em Paris, só agora eu tive condições de publicar aqui. Quando eu queria publicar aqui, não tinha repercussão nenhuma. Ninguém estava interessado em saber como o racismo podia entrar na dinâmica transferencial, na organização psíquica (Jurandir Freire Costa, 2023).

O que chama a atenção, em seu depoimento, é uma certa contradição contida nas afirmações de que o prefácio permitiu uma “visibilidade enorme ao livro” ao mesmo passo que ele não deixou de ser “um grito parado no ar”. Suas declarações a respeito da (in)visibilidade da obra ficam ainda mais ambíguas quando ele comenta comparativamente sobre o alcance e repercussão de *Tornar-se negro* (1983) em relação a seu próprio trabalho *Violência e psicanálise* (1984) que, ao mesmo tempo que parece evidenciar que ele mesmo foi acometido por efeitos de invisibilização, devido ao desinteresse do campo psi pela temática do racismo, não deixa de afirmar que seu livro teve uma positiva trajetória em sua recepção em comparação ao trabalho de Neusa.

A Neusa ficou satisfeita, ela gostou do prefácio. Ela não se achou de maneira nenhuma traída pelo espírito do que ela queria dizer. Eu procurei ser absolutamente fiel àquilo ali. Só que, como eu costumo fazer quando eu faço prefácio, eu tento ver se eu traduzo aquilo ali de uma maneira que um público maior possa ter acesso. Agora, como eu inseri esse artigo num outro texto meu chamado “Violência e psicanálise”, ele que era um texto mais geral, que tratava de violência de maneira ampla... Eu acompanhei a trajetória de *Violência e psicanálise*. A trajetória de *Violência e psicanálise* é uma trajetória boa. O livro foi editado várias vezes e acabou de ser reeditado agora. O *Tornar-se negro* não. Eu acho que tanto quanto eu saiba... Eu não era próximo da Neusa, de maneira que eu não quero, em absoluto, fazer afirmações que sejam falsas. Em particular, de um assunto tão delicado, né? Mas eu não vi mais a Neusa interessada sobre esse tema. A Neusa dedicou-se à psicose muito mais, lá no trabalho da Casa Verde. E a outros temas, né? Eu não vi continuidade da parte dela em relação a essa temática do *Tornar-se negro*. Na entrevista que ela deu para o Lázaro Ramos, ela até acreditava que era um texto que tinha mais uma abordagem psicossociológica do que propriamente analítica. Eu não sei também qual foi o destino disso. Quer dizer, em *Violência e psicanálise* eu sei. O livro foi muito editado, sobretudo tendo a primeira parte em que eu discuto a natureza da violência, da violência do ponto de vista psicanalítico. Então, nos anos 1990, eu era muito chamado pra discutir por causa disso. Não por conta do prefácio sobre o racismo (Jurandir Freire Costa, 2023).

Ainda que o que pareça estar colocado é que o livro *Tornar-se negro* não teve uma positiva recepção devido ao fato de não haver interessados pelo tema da relação entre racismo e psiquismo, enquanto que com *Violência e psicanálise*, ao abordar questões mais amplas, foi possível encontrar interlocução no campo psiquiátrico e psicanalítico, a omissão ou uma certa cegueira diante de algumas dimensões relevantes, como os marcadores sociais de diferença de ambos os autores, e a ausência de conexões estabelecidas entre a ampla repercussão de seu livro e a escassa visibilidade do trabalho de Neusa, tomados como adventos isolados e independentes, fazem-nos problematizar esta fala e constatar uma inadequação no diagnóstico de Jurandir sobre a questão dos efeitos de epistemicídio sobre a contribuição intelectual de Neusa Santos.

Primeiramente, enquanto autora negra, Neusa não pôde deixar de ser afetada por um racismo epistêmico, que desvalida e destitui o/a negro/a da posição de sujeito de conhecimento (CARNEIRO, 2023), e enquanto pessoa inteligida como não preta, Jurandir não deixou de se favorecer estruturalmente pelos privilégios constitutivos da branquitude acadêmica, além de generificadamente se beneficiar do signo do masculino e todo o seu campo semântico no mundo das relações de validação no campo da produção de saber. Há aqui uma importante dimensão de apagamento sobre a cor de Neusa, a qual Ana Paula Musatti Braga (2015) já nos havia chamado a atenção, que o impede de reconhecer que a invisibilização de *Tornar-se negro* não advém apenas de sua temática, mas também do lugar de enunciação racializado de sua autora.

Segundo, a ênfase, em sua fala, sobre o fato de Neusa não ter mais se dedicado ao tema do racismo aparece como viés de justificação da não procura e desinteresse do meio por sua obra (o que não é exclusividade dele enquanto afirmativa). Porém, mesmo que a psicanalista

tenha se desencantado com tal temática, e, conseqüentemente, se recusado a seguir nos estudos por este caminho analítico, isso não necessariamente impediria que a obra circulasse, fosse absorvida ou se torna-se uma referência. Por último, Jurandir não levanta qualquer questionamento acerca do contraste entre uma ampla absorção de *Violência e psicanálise* e um desconhecimento de *Tornar-se negro*, levando em conta que um prefácio, deslocado de sua obra original e realocado em outro trabalho de maior alcance, poderia – não fossem as fabricações de esquecimento aparentemente despropositadas (BRAGA, 2015) – vir a contribuir com a visibilização de tal obra. É importante também pontuar que, apesar das críticas que recebeu pelo apagamento do nome de Neusa na republicação do prefácio, este “detalhe” não foi corrigido nas novas edições do livro *Violência e psicanálise*, o que nos leva a refletir que a “política de citações” é um dos procedimentos precisos de “esquecimento” dos nomes de autores negros na academia brasileira (SILVA, 2000 *apud* RATTS, 2006, p. 30-31).

Comentar sobre as contradições e ambiguidades da posição de Jurandir Costa não equivale a acusar de haver algum falseamento em seu entusiasmo frente ao pensamento de Neusa, aparente tanto no prefácio redigido, quanto nos depoimentos que ele fornece, em diferentes momentos (incluindo o relato compartilhado para esta pesquisa), que encontra contribuição às possibilidades de recomposição da trajetória da psicanalista e às perspectivas sobre o alcance teórico desta obra e sua atualidade. Não se nega também o empenho em que ele se dedica a este texto, enquanto prefácio, e o rigor teórico do material, elogiado muitas vezes pelos mesmos leitores que o criticam. De fato, enxergamos em falas de alguns interlocutores desta pesquisa, de parte de uma geração de militantes negros das décadas de 1970-80 e de muitos atuantes da área psi, esse assíduo reconhecimento. Por outro viés, Jurandir tem diagnóstico assertivo no que se refere a uma compreensão do contexto de publicação do trabalho *Tornar-se negro* (1983) que favoreceu a sua modesta absorção, relativo a um momento histórico e político em que o país vivenciava.

Esse era o período em que a gente estava fazendo a grande luta antimanicomial e a luta pela reforma psiquiátrica, que eram coisas que eram extremamente marcadas pela ideia de identidade de classe. A grande grade era a da classe social, da discriminação socioeconômica. Então, era sobretudo ver como é que os pobres e os miseráveis brasileiros sofrem o impacto do asilo, do mau tratamento, do desprezo, do escárnio. Era época de circulação aqui de Basaglia, de Foucault, de Castel, de todo mundo. Então, do ponto de vista da psiquiatria, isso aí [do racismo] foi diluído. E eu estava mergulhado até a cabeça nisso. De maneira que a insistência no aspecto de qual é a aproximação psicanalítica do racismo não tinha eco nem no ambiente psiquiátrico e muito menos no ambiente psicanalítico. Entende? Por uma espécie de restrição no horizonte cultural. O horizonte cultural não valorizava. Não eram itens que se sobressaíam como sendo questões cruciais. A gente tinha muita coisa para pensar e era uma preocupação constante. Isso tudo naquela geração. Eu estava nela inclusive.

Fui até os anos 1990. A transformação dos primeiros CAPS... A gente estava envolvido nisso. E essa matriz, esse parâmetro de pensamento, ele excluía a prioridade do racismo. Então, eu repito, a psiquiatria por conta dessa espécie de prática, que já estava a caminho e que trouxe um empenho enorme de todo mundo da luta antimanicomial e pela reforma, nos projetos de des-hospitalizar, des-asilizar, tirar do asilo etc. Uma psiquiatria voltada para outras categorias, outras perspectivas de sofrimento aliás. E, do lado da psicanálise, zero. A psicanálise era pouquíssima sensível. Então, você vê já uma questão de que Neusa estava à frente do tempo dela. Não tinha muito como encontrar interlocução, né? Eu acho. Ela estava num horizonte que não tinha resposta. Não havia audiência (Jurandir Freire Costa, 2023).

O pensamento de Franco Basaglia, que inspirou a nossa Reforma Psiquiátrica, teve como base teórica, além de Foucault e Goffman, Marx, o que suplantou uma orientação marxista nos ideais que sustentavam os projetos de renovação ou mesmo banimento das instituições psiquiátricas tradicionais no Brasil²⁰⁸ (FONSECA & NETO, 2022). Basaglia, em sua crítica radical ao paradigma psiquiátrico, afirmava a necessidade de revisão das bases nas quais o saber médico psiquiátrico fundava sua práxis, implicando a exigência de uma análise histórica-crítica a respeito do trato da sociedade com o sofrimento e a diferença (AMARANTE, 1995). A tradição basagliana era, “antes de tudo, um movimento ‘político’: traz a pólis e a organização das relações econômicas e sociais ao lugar de centralidade e atribui aos movimentos sociais um lugar nuclear, como atores sociais concretos, no confronto com o cenário institucional” (AMARANTE, 1995, p. 65). Este movimento tornava evidente a dimensão de exclusão contida na instituição da ciência psiquiátrica e “a ligação de dependência entre psiquiatria e justiça, a origem de classe das pessoas internadas e a não-neutralidade da ciência” (BARROS, 1994, p. 60). A Psiquiatria Democrática Italiana traz o diagnóstico político da impossibilidade de transformar a psiquiatria sem reinventar o território das relações entre cidadania e justiça (AMARANTE, 1995). Junto à luta contra o aspecto repressivo e custodial da estrutura psiquiátrica e à luta contra a institucionalização da doença, o projeto de

²⁰⁸ Enquanto no movimento das Comunidades Terapêuticas (Inglaterra e EUA), da Psicoterapia Institucional (França), da Psiquiatria comunitária ou preventiva (EUA) e da Psiquiatria de setor (França) tinha-se, enquanto horizonte, a reforma interna da organização psiquiátrica, sustentada pela ainda crença na instituição psiquiátrica como locus de tratamento (mesmo que embasada em uma crítica à estrutura asilar e seus altos índices de cronificação e à extensão da psiquiatria ao espaço público, no caso da psiquiatria comunitária), a psiquiatria da tradição basagliana (Itália) opera uma ruptura mais radical ao buscar uma desconstrução do aparato psiquiátrico em seu conjunto (instituições, práticas e saberes que se legitimam como científicos) (BIRMAN & COSTA, 1994). Além disso, o caráter ainda terapêutico dos movimentos anteriores “deixava intacto um dos elementos constituintes do dispositivo psiquiátrico: a relação terapêutica médico/paciente, lugar instituinte das relações de objeto e saber/prática” (AMARANTE, 1995, p. 66). A tradição basagliana, por sua vez, proclamava a necessidade de se “superar o modelo de humanização institucional, a fim de inventar uma prática que tem na comunidade e nas relações que esta estabelece com o louco [...], matéria-prima par desconstrução do dispositivo psiquiátrico de tutela, exclusão e periculosidade” (FONSECA & NETO, 2022, p. 67).

transformação de Basaglia organizava-se sob a luta contra a mercantilização do sofrimento, capturado enquanto necessidade no mundo capitalista (BARROS, 1994).

No Brasil, no final da década de 1970 e início de 1980, as principais mobilizações em torno do projeto de reforma psiquiátrica situavam-se sob um conjunto plural de demandas que variavam da denúncia a psiquiatrização às reivindicações por melhorias técnicas dos serviços assistenciais (AMARANTE, 1995). Os principais aspectos dessas reivindicações ordenavam-se em direção a uma dura crítica à “política privatizante da saúde e as distorções à assistência daí advindas, tendo, conseqüentemente, a dicotomia entre uma psiquiatria para o rico *versus* uma psiquiatria para o pobre” (AMARANTE, 1995, p. 78). O que se pretendia evidenciar com estas denúncias era a abordagem psiquiátrica tradicional enquanto prática de controle e reprodução das desigualdades sociais. Nesse contexto, “a luta pela transformação do sistema de atenção à saúde estava estreitamente vinculada à luta dos demais setores sociais em busca de democracia plena e de uma organização mais justa da sociedade pelo fortalecimento dos sindicatos e demais associações representativas articuladas com os movimentos sociais” (AMARANTE, 1995, p. 79).

No entanto, ainda que a denúncia da precarização dos serviços de atendimento em saúde mental vinha com uma ácida crítica à distribuição desigual da qualidade dos serviços de acordo com o marcador de classe²⁰⁹, a questão racial não era anunciada e incluída, no projeto de reforma, como um eixo central do diagnóstico dos problemas estruturais do sistema de saúde mental brasileiro. Mesmo sabendo que as dinâmicas específicas das relações raciais no Brasil imprimiram historicamente um certo imbricamento entre raça/cor e determinada posição na estrutura de classes (HASENBALG, 1979), reduzir o racismo a um mera questão de classismo e elitismo cultural, ou a uma sobredeterminação da opressão constitutiva do modo de organização produtiva capitalista inviabiliza a reflexão sobre o fato da população negra ser a principal afetada por essa estrutura desigual (GONZALEZ, 2020), inclusive no campo da saúde mental.

Considerando-se as questões raciais, o que há é uma continuidade estrategicamente mantenedora dos lugares sociais, o que vem sendo discutido por outros campos que integram a promoção de saúde mental. “(...) os hospitais psiquiátricos no Brasil são um grande reflexo dos navios negreiros, lugar esse que muitos morreram no anonimato, sem dignidade e impedidos de manifestarem sua existência. Lembremos

²⁰⁹ Essas críticas se ordenavam sob denúncias ao “número insuficiente de profissionais, tornando consultas passíveis de um padrão não condizente com as normas previstas pela OMS; à falta de medicação, ao reduzido número de leitos existentes ou em funcionamento, à existência de filas nos ambulatórios e prontos-socorros, à falta de conforto mínimo para os pacientes internados; tudo isso aliado às precárias condições de higiene” (AMARANTE, 1995, p. 76), em que os mais pobres eram os mais prejudicados.

que os manicômios ultrapassam os muros e se atualizam a todo instante” (PASSOS, 2018). Segundo a autora, o racismo, instrumentalizado manicomialmente, atualiza-se em condenações à prisão (definidas pela cor da pele), assassinatos de lideranças negras, esterilizações coercitivas, retiradas compulsórias pelo Estado de crianças nascidas de mães negras, pobres ou usuárias de drogas, aumento de violências contra mulheres negras, suicídios entre adolescentes e jovens negrxs, e consequentes adoecimentos psíquicos, além de naturalizar uma saúde mental com divisão do trabalho permeada por questões sociais, sexuais e raciais. Ela discute a manicomialização como uma estratégia de controle dos corpos negros, ao lado da indústria farmacêutica e prisional. E defende que “ainda temos muito que avançar, aqui no Brasil, na aproximação da luta antimanicomial com a luta antirracista, feminista e anticapitalista” (PASSOS, 2018). Enquanto se mantém ensurdecido para as vozes negras que secularmente denunciam essa realidade, que resultados obtém o campo psi? “O anonimato transforma as pessoas em categorias abstratas: migrantes, negros, loucos, desviantes, homossexuais, pobres – todos são ‘os outros’. São números, não são sujeitos! E assim diminui nosso senso de culpa, a nossa responsabilidade” (VENTURINI (2012) *apud* PASSOS, 2018) (PRESTES, 2020, p. 70-71).

O fato de a luta antimanicomial brasileira ignorar o caráter extremamente racializado do sistema psiquiátrico, pautado na lógica asilar, no internamento compulsório e na precarização dos serviços de assistência em saúde mental, limitou a possibilidade de se avançar numa crítica ao racismo das instituições psiquiátricas, e impediu com que seus percussores – a exceção de pessoas como o próprio Jurandir Costa – detivessem o seu interesse por trabalhos como o de Neusa Santos. Assim, entre seus pares psiquiatras e psicanalistas, simpatizantes das reformas, *Tornar-se negro* não teve grandes ecos.

Talvez seja relevante refletir que, dentre os seus próprios colegas do IPUB, com os quais compartilhava a vivência na residência da universidade nos anos de 1976 a 1981, sua pesquisa de mestrado não parecia ser tomada com o mesmo entusiasmo que os trabalhos que denunciavam as opressões estruturadas pela classe, baseados em uma crítica foucaultiana e marxista ao saber médico-psiquiátrico e à função repressiva, tutelar e disciplinar das instituições psiquiátricas – pela qual o próprio Jurandir havia se implicado em trabalhos como *História da psiquiatria no Brasil* (1976/2006) e *Ordem médica e norma familiar* (1983). O trabalho de Neusa era muitas vezes interpretado do ponto de vista de algo que trazia uma grande contribuição aos movimentos negros, mas não ao movimento da reforma psiquiátrica. Há indícios, nas entrevistas realizadas para esta pesquisa, de uma percepção compartilhada de ausência de relação entre os estudos divulgados em *Tornar-se negro* e aqueles que estavam movendo uma geração de psiquiatras e estudantes em psiquiatria em torno dos anseios por transformações radicais no modo como se pensava e se praticava a saúde mental no Brasil. Dentre estes depoimentos de entrevista, destaco um trecho de um dos colegas de Neusa que estudava e residia no IPUB neste mesmo período: “Acredito que a questão do negro era o ponto

focal do interesse de estudo [da Neusa], pesquisa e militância dela, e não vejo muitos laços entre o movimento pela reforma psiquiátrica e luta antimanicomial e a trajetória dela” (2022). Tal constatação assume que *Tornar-se negro* não pôde ser lido como uma contribuição para a Reforma Psiquiátrica Brasileira e que “a questão do negro” também não foi uma temática que interessava a este movimento, ao mesmo tempo em que produz um apagamento da participação e contribuição de Neusa para a luta antimanicomial que, como sabemos, não se limita a este trabalho.

Jurandir, em entrevista para Leonardo Souza (2020), traz outros elementos sobre o seu diagnóstico da obra *Tornar-se negro* não ter tido absorção no seu contexto de produção:

Todas essas questões no fundo elas foram deixadas de lado porque, no espaço cultural brasileiro, tinha uma questão muito mais escandalosa. Que era, em primeiro lugar, um país que vinha da ditadura militar. Quer dizer, essa preocupação com a liberdade de maneira geral, era algo que era urgente, todas as coisas vinham um pouco por aí. As pessoas não percebiam aquilo que estava na zona de sombra que era tão importante quanto, mas que, na verdade, as consciências eram tomadas – pelo menos a quem se filia ao pensamento emancipatório, ao pensamento crítico, eram muito tomadas pra saber como é que a gente efetivamente põe esse país num caminho da democracia minimamente igualitária. Em segundo lugar, é porque boa parte do discurso emancipatório tinha herança do discurso marxista estreito, em que o crivo de classe predominava sobre outras coisas. Então, as pessoas não tinham, como a Neusa diz, “de classe e de cor”, o que ela já via, eles não vinham isso em geral, eles achavam que era uma coisa subordinada a outra. Você tem uma quantidade enorme de trabalhos psiquiátricos feitos sobre a opressão das pessoas carentes, nos serviços, nas famílias, em comunidades, e como isso violenta as pessoas psicologicamente. Mas o recorte racial não tinha. Não tinha, porque se dizia subproduto. Se eu resolvo de cá, se você realmente está em um ethos de igualdade [econômica], essa tendência [do racismo] vai desaparecer. [...] Mas existia uma série de preconceitos não estudados que fazia com que isso fosse desvalorizado. [...] A questão toda era como a opressão de classe organiza tudo (Jurandir Freire Costa, 2020²¹⁰).

No final dos anos 1970 e início dos 1980, a esquerda política era contaminada por um entusiasmo pela reconstrução democrática, frente à passagem do enrijecimento autoritário do regime militar dos anos precedentes à recente abertura para o ressurgimento das atividades políticas iniciada em 1974. É a época que coincide com as lutas democráticas e as frentes políticas pela anistia, que permitiram o retorno de exilados, a libertação de presos políticos; com a retomada do pluripartidarismo, que garantiu o ressurgimento e a criação de partidos políticos de oposição; e com a intensificação de atividades sindicais e dos movimentos sociais, incluindo os movimentos negros. No bojo do processo de abertura política, no seio da militância negra, se organizava um projeto de transformação social abrangente, que não se reduzia à

²¹⁰ Entrevista realizada pelo diretor de cinema Leonardo Souza, em 2020, para compor o filme documentário *Um grito parado no ar*, cedida a mim pelo próprio diretor para fins desta pesquisa.

denúncia ao racismo e à desigualdade racial, mas que dimensionava um horizonte de transformação da sociedade como um todo, no que se refere à construção de uma democracia plena e uma sociedade mais igualitária (PEREIRA, 2010). O que permitiu uma aproximação com as lutas dos setores populares da sociedade e com a esquerda política mais ampla, ainda que, em vias de disputar, nas organizações e partidos políticos de esquerda, um lugar para um discurso preocupado com a centralidade do combate à discriminação racial enquanto pauta política geral e não específica (GONZALEZ, 1982).

A perspectiva dominante da política negra das décadas de 1970 e 80, ao articular as categorias de raça e classe em seu discurso emancipatório, enfrentava empecilhos e falta de aderência dos setores hegemônicos da esquerda política, que enxergavam o combate ao racismo como uma luta setorizada e secundária (em relação à luta que combatia a desigualdade econômica e à pobreza), e que poderia provocar desarticulação política estratégica. Enquanto por parte do movimento negro contemporâneo se percebia que a luta pelo fim da discriminação e desigualdade raciais deveria estar implicada no projeto de redemocratização, pois promoveria um benefício social para a sociedade brasileira como um todo. A construção da democracia plena não se daria sem o desmonte do mito da democracia racial, o combate a qualquer tipo de discriminação e intolerância à diferença, e a desestruturação de um sistema de distribuição desigual de posições e privilégios racialmente assimetrizados. A efetivação da democracia política dependia da possibilidade de criação de uma autêntica democracia racial (GONZALEZ, 2020).

É da maior importância quando vemos um lance desses, um Leonel Brizola tendo um apoio popular tão grande no Rio de Janeiro, e esse apoio popular é fundamentalmente negro. Justamente por quê? Na campanha de 1982 para o governo do estado do Rio de Janeiro, Brizola foi o único candidato que falava da questão racial com tranquilidade, olhando-a nos olhos, e falando dela não como uma coisa dramática, não sei se eu falo, se eu não falo etc. e tal, mas falando com muita tranquilidade, e o crioulo foi em cima, votou firme nele. Agora de novo o Saturnino na cabeça outra vez e a negrada lá votando. Por quê? Porque, em termos de partidos políticos, vamos perceber que o PDT efetivamente é o único partido brasileiro que levanta a questão negra. Os demais não. Para os demais ainda somos, os negros, um capítulo do programa político. Aí eu digo com muita tranquilidade: lá no PT eu era suplente da bancada federal. [...] Quando o PT fez o primeiro programa nacional a respeito dos dez problemas mais sérios da realidade brasileira, falou de tudo; por último foi a mulher, a mulher entrou em último lugar. Sobre a questão racial, silêncio total. Aí se fica indignado, porque na verdade essa questão que é séria, em termos de realidade brasileira, não é tratada dentro da sua devida complexidade, não é tratada no nível da sua importância em termos deste país, em termos desta sociedade, desta sociedade que é complexa, que é plurirracial etc., no momento em que temos a população negra como a população majoritária – somos muito mais do que os 45% que o censo está dizendo aí e, inclusive, os partidos políticos reproduzem. E nós que somos de esquerda ficamos magoados, porque estávamos na esquerda. Não dá pra ficar na direita, evidentemente. Crioulo que se preza não pode ser de direita. De repente, percebe-se que as

esquerdas... Só muda a situação a partir do retorno dos exilados. Digo isso porque, nos anos 1970, estávamos aí, como as mulheres também, na luta de articulação de um movimento negro e levamos pau da esquerda tradicional ortodoxa, que dizia que estávamos dividindo as lutas populares, que a questão racial se confundia com a questão de classe. Bolas, assim não dá... Esse reducionismo, essa simplificação da questão racial em termos de uma sociedade como a nossa, é justamente fazer o jogo da direita. Quem criou o mito da democracia racial foi a direita, a direita é competente nessas questões. De repente embarcamos e ficamos numa ortodoxia que não nos leva a efetivamente conhecer a nossa realidade. Fazemos transposições mecânicas e dançamos, porque na hora H vamos ver questões – olha aí o Jânio lá em São Paulo – vamos ver questões como estas, certos temas não são contemplados devidamente com relação à proposta de democratização do país – que a meu ver não é redemocratizado, então é de democratização, porque para nós negros, para nós índios, para nós mulheres jamais houve democracia neste país. Então, não venham me falar de redemocratização, porque para nós nunca houve democracia. Agora estamos num processo de transição, e nesse processo de transição existe uma exclusão, sim. Não da mulher. A meu ver, a grande novidade da Nova República é o Conselho da Mulher, os conselhos estão sendo criados. A exclusão continuou com relação à questão do negro, com relação à questão do índio. De repente viramos assessor para assuntos indígenas, assessor para assuntos afro-brasileiros e as nossas comunidades e os nossos irmãos estão aí na pior situação possível. Carlos deve colocar a questão da situação do negro na força de trabalho e com relação à questão da cidadania. Não obstante, me parece da maior importância refletirmos sobre o problema. Como foi dito hoje, a questão do negro, a questão do índio ou a questão da mulher não são questões só nossas especificamente, e sim da sociedade brasileira, de todos nós (GOZALEZ, 2020, p. 236-237).

Nesse sentido, os movimentos sociais bem como os partidos políticos de esquerda, consolidados sob uma inflexão marxista e/ou socialista (MUSSE, 2015), tendiam a sobredeterminar o eixo classe em relação a outras dimensões como raça e gênero, que apareciam em segundo plano nas agendas sociais, sendo consideradas subcategorias implícitas dentro do guarda-chuva da “classe trabalhadora/operária”. Isso colaborou com a omissão da questão racial nos discursos, projetos e agendas de grande parte dos militantes de esquerda e intelectuais progressistas no período de redemocratização do país, e corroborou na invisibilização de produções teóricas-militantes que argumentavam sobre a necessidade de se refletir sobre o racismo como um eixo central na reprodução das desigualdades sociais, incluindo a preocupação com os impactos subjetivos da violência racial sobre a população negra. *Tornar-se negro*, de Neusa Santos Souza, se insere na esteira de trabalhos, deste mesmo contexto, “esquecidos” e invisibilizados, junto com os de Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez, Maria Aparecida Bento, Abdias do Nascimento, entre outros. Em acordo com Jurandir Freire Costa, podemos afirmar que havia um contexto histórico-social que favorecia a reprodução destes apagamentos.

Nota-se que tanto no movimento pela reforma psiquiátrica, que fazia parte desse circuito mais amplo de lutas e transformações pelas quais o país se submetia face ao esgarçamento do regime militar, quanto nos esforços políticos pela redemocratização, como nos movimentos

“Diretas Já” ou mesmo nas greves operárias do ABC, a questão do negro e do racismo não apareciam como uma dimensão central nos projetos rumo a uma sociedade mais igualitária e democrática. Ao não reconhecer o racismo como um problema estrutural brasileiro, e tomá-lo como uma questão secundária (ou ausente) na luta democrática e na luta antimanicomial, era impossível enxergar que, enquanto sociedade racialmente estratificada, a sociedade brasileira está amplamente estruturada numa perspectiva racial (GONZALEZ, 2020) e que “não é por acaso que a maior parte da clientela dos hospícios brasileiros é constituída por negros” (GONZALEZ, 2020, p. 249). Como insistia Lélia Gonzalez, junto a outras lideranças negras e indígenas, no contexto de construção, negociação e disputa das pactuações que conformariam a Constituição de 1988:

[...] o racismo que existe na nossa sociedade tem que ser encarado olho no olho. Chega de ficarmos disfarçando que somos democratas raciais [...] O famoso discurso da democracia racial desmobiliza, inclusive, as esquerdas, que embarcam num discurso de direita, porque, transpondo mecanicamente a questão da luta de classes para a sociedade brasileira, mecanicamente, não geneticamente, o que vamos perceber? As esquerdas embarcam no velho discurso da democracia racial brasileira e não atentam para o fato de que a maior parte dos trabalhadores brasileiros é constituída por negros, e não atentam para essa contradição que marca as relações de nossa sociedade. Diante disso, nós, negros, tivemos que ir à luta praticamente sozinhos e, sobretudo nos anos 1970, inspirados muito pela nossa própria história, pela nossa história de resistência, de postura democrática já em Palmares, no século XVII, democrática do ponto de vista racial. Partindo para nos organizar, vamos ter, nos anos 1970, todo o renascer do movimento negro na nossa sociedade, inspirado efetivamente nas lutas de libertação da África, sobretudo a África lusófona. Inspirados na luta pelos direitos civis nos Estados Unidos, mas fundamentalmente apoiados, rastreados, em cima da nossa própria história de resistência e de luta. Os nomes de Zumbi e de Palmares, a Revolta dos Malês, os nomes de Luísa Mahin e de Dandara, a Revolta da Chibata, dentro já do esquema da República positivista: são todos elementos de inspiração de nossa presença no interior do movimento social que na segunda metade dos anos 1970 se organiza e parte para a crítica do regime militar. É nesse momento em que aqui estamos, para discutir a questão da Constituinte, não podemos, se pretendemos efetivamente construir uma sociedade onde o princípio de isonomia efetivamente se concretize, não podemos mais construir mentiras que abalem a possibilidade, que são uma grande ameaça à possibilidade da construção da nação brasileira, porque sem o crioulu, sem os negros, não se construirá uma nação neste país! Não adianta continuarmos com essa postura paternalista de bater nos ombros, mas que na hora H fecha todas as portas para que o negro, com toda a sua competência histórica, não tenha acesso ao mercado de trabalho, à organização dos partidos políticos. Sempre somos as bases, já perceberam isso? Ou então somos cooptados para representarmos o teatro da democracia racial. Não queremos mais isso. Todos os que aqui estão presentes têm uma responsabilidade muito grande, sobretudo aqueles que pretendem efetivamente não defender os seus interesses pessoais ou da sua classe dominante. A esses não temos muita coisa a dizer e não significamos muito, mas àqueles que efetivamente têm um projeto de construção de uma sociedade justa e igualitária, onde o princípio da isonomia efetivamente se concretize, a esses nos dirigimos, temos que nos unir, temos que nos dar as mãos. E nesta Constituinte, fundamentalmente, o nosso papel é de povo atento ao que os senhores estão fazendo aqui, atentos ao trabalho que se vai desenvolvendo aqui, preocupadíssimos em belas propostas de campanha e práticas aqui dentro totalmente contraditórias. Mas de qualquer forma nos unimos àqueles constituintes, àqueles efetivamente representantes do povo brasileiro, que se

unem a nós, que são sensíveis às nossas propostas, às nossas denúncias, às nossas reivindicações, porque, repito, não é com a mulher negra na prostituição; não é com o homem negro sendo preso todos os dias por uma polícia que o considera, antes de mais nada, um suspeito; não é com a discriminação no mercado de trabalho; não é com a apresentação distorcida e insignificante da imagem do negro nos meios de comunicação; não é com teorias e práticas pedagógicas que esquecem, que omitem a história da África e das populações negras e indígenas no nosso país; não é com isso que se vai construir uma nação. Construir-se-á, isso sim, uma África do Sul muito bem-estruturada, mais bem-estruturada do que a própria África do Sul, porque, sem assumir legalmente o apartheid através de um discurso teatral da democracia racial, ela mantém um tipo de apartheid. Isto nós negros deste país, que lutamos, nós cidadãos deste país, pela nossa cidadania neste país, nós negros, mulheres, trabalhadores, não vamos permitir isso e por isso estamos aqui. Se quiserem estruturar uma África do Sul, que o façam, mas não pensem em construir conosco uma nação, esse projeto de nação não é o nosso. O nosso projeto de nação está presente em nossas instituições negras, está presente, por exemplo, em uma umbanda que recebe de braços abertos católicos, espíritas, budistas etc. O nosso projeto é efetivamente de democracia, de sociedade justa, com todos os segmentos que a acompanham e igualitária com relação a todos os segmentos (GONZALEZ, 2020, p. 249-252).

Nessa linha, até os anos 1990 e 2000, os movimentos e os intelectuais negros foram protagonistas das análises da sociedade brasileira que traziam diagnósticos precisamente articuladores dos marcadores de raça e classe, como é o caso de Neusa Santos e Lélia Gonzalez, uma intelectual igualmente relevante em sua capacidade de interpretar o Brasil, reposicionando o lugar dos sujeitos negros brasileiros na história nacional. Ainda assim, enquanto intelectual negra, Lélia não escapou da reprodução de um certo apagamento do pensamento de Neusa, ao trazer, em seus textos, ideias desdobradas das elaborações desenvolvidas pela psicanalista na década de 1980, sem menção à sua autoria ou ao seu trabalho *Tornar-se negro*. O que é observado em alguns trechos de sua obra, pós anos 1990, muito depois que o trabalho de Neusa já havia sido publicado e circulado no interior do Movimento Negro Unificado, ao qual Lélia se afiliava:

Hoje mesmo na parte da manhã estávamos debatendo a questão da mulher, e a retomo, na expressão de Simone de Beauvoir, com relação à mulher, mas aplicando ao negro: não nascemos negros, nos tornamos negros. É uma conquista o tornar-se negro. Joel Rufino já disse que no Brasil não há preto, preto tem que mudar, já negro é outro papo. Vamos perceber, inclusive, que é uma questão de conquista da própria identidade, de retorno, sobretudo no caso dessa minoria da população negra (1%) que consegue chegar à universidade e sofre um processo de perda da identidade. Ou seja, o branqueamento vai se dando de forma tal que, de repente, quando se vê, se virou branco. Passei por isso, eu me recorde – e depois vou ler um texto sobre um aspecto específico que quero chamar a atenção –, me recorde perfeitamente, eu não gostava de samba. À medida que fui subindo na escala educacional, fui embranquecendo mesmo, não gostava de samba, usava peruca, era metida a lady, coisas tais, até que se leva a porrada na cara – a verdade é esta, não tenho outra expressão – e se acorda diante do mito que a própria pessoa interioriza e pensa que corresponde à realidade do seu povo (GONZALEZ, 2020, p. 234).

Mas esse feminismo *negro* não é um fenômeno apenas brasileiro. Justamente por colocar no sexo a sua tônica, por considerá-lo o elemento essencial que *norteia* suas

aspirações, ele se isolou do movimento de mulheres negras nos Estados Unidos. Em consequência, uma das maiores representantes desse país partiu para uma reflexão crítica sobre a noção de *feminismo*, contrapondo-lhe uma outra: a de *mulherismo* (*womanism*). Trata-se de Alice Walker, nossa conhecida graças à tradução de dois de seus livros: *A cor púrpura* e *Ninguém segura essa mulher*. Sem descartar as importantes contribuições do feminismo para o movimento de mulheres como um todo, Walker amplia e aprofunda a reflexão feminista ao colocar a questão que eu traduziria por *mulheridade*. Exatamente porque, a meu ver, ela resgata o pensamento de outra mulher extraordinária, Simone de Beauvoir, quando esta afirma que a gente não nasce mulher, mas se torna (costumo retomar essa linha de pensamento no sentido da questão racial: a gente nasce preta, mulata, parda, marrom, roxinha etc., mas se tornar negra é uma conquista). Se a gente não nasce mulher, é porque a gente nasce fêmea, de acordo com a tradição ideológica supracitada: afinal, essa tradição tem muito a ver com os valores ocidentais, conforme nos revela um grande pensador e cientista negro, Cheikh Anta Diop. Por isso mesmo, falei da memória cultural ancestral e sua dinâmica. Como sabemos, nas sociedades africanas, em sua maioria, desde a Antiguidade até a chegada dos islamitas e dos europeus judaico-cristãos, o lugar da mulher não era o da subordinação, o da discriminação. Do Egito antigo aos reinos dos axântis ou dos iorubás, as mulheres desempenharam papéis sociais tão importantes quanto os homens. Em muitos casos, até o poder político era partilhado com elas. E Walker sabe muito bem de tudo isso, assim como da realidade histórica e cultural vivida pelas mulheres negras de seu país (GONZALEZ, 2020, p. 268-69).

Sabendo do convívio entre as duas intelectuais e companheiras de militância no MNU durante as décadas de 1970 e 1980, evidenciada tanto pela presença de Lélia Gonzalez no lançamento de *Tornar-se negro* no IPCN em 1983 (confirmada por registro fotográfico aqui já exibido), quanto pela menção à Neusa Santos no texto “O movimento negro na última década” (GONZALEZ, 1982, p. 55), é curioso notar que, nestes trechos acima (bem como em outros aqui não citados), haja referência à Simone de Beauvoir (cabe demarcar, uma autora branca e europeia), ao se remeter a ideia de “tornar-se negro”, e não à Neusa. A influência das contribuições da tese da psicanalista sobre as formulações teóricas da socióloga parece evidente quando nos aprofundamos nas leituras desta autora, sobretudo as da década de 1990 (GOZALEZ, 2020), porém não nos caberia aqui realizar uma análise cirúrgica dessa influência, nem tentar diagnosticar as possíveis motivações específicas de uma ausência de menção direta à Neusa nos trabalhos de Lélia posteriores a 1983. Permanecemos, portanto, com um certo enigma diante dessas omissões, que nos produz interrogações acerca de uma certa escassez de referência de autores/as negros/as entre si. Tal escassez informa certamente mais sobre a dimensão estrutural de um racismo acadêmico que se sustenta sobre relações assimetricamente distribuídas de autoridade, visibilidade e legitimação em relação aos lugares de enunciação e sobre a impermeabilidade de um regime de branquitude no campo da produção de saber do que sobre dimensões pontuais de apagamento.

Não podemos nos esquecer que não foi somente Neusa Santos Souza vítima da reprodução permanente de esquecimentos históricos sobre as contribuições de negros/as

brasileiros/as no campo da saúde mental brasileira, entendendo o epistemicídio como uma dimensão do genocídio da população negra (NASCIMENTO, 2016), ao sistematicamente apagar, silenciar e desvalidar as formas de conhecimento e saber produzido por essa população (CARNEIRO, 2023). É o que possibilitou que outras figuras negras do campo psi fossem igualmente invisibilizadas, como Juliano Moreira e Virgínia Leone Bicudo, em clara diferença à Nise da Silveira, por exemplo, cuja trajetória é fortemente reconhecida e referenciada (PRESTES, 2020).

A invisibilização da contribuição destas e de outras figuras negras, dentro e fora do campo psi, evidencia ao menos três dimensões de apagamento aqui abordadas. A primeira que desconsidera a questão racial como tema relevante (invisibilização da temática), a segunda que oculta as autorias negras com contribuições significativas (invisibilização da pessoa), a terceira que apaga a dimensão da cor/raça destas figuras (invisibilização da marca racial). Na última, talvez a menos óbvia, podemos reconhecer que o ofuscamento em torno da temática não é independente desta dimensão. Como exemplo, podemos refletir que a ausência da discussão racial no interior da reforma psiquiátrica brasileira foi fruto da falta de reflexão sobre o demarcador racial daqueles que mais sofriam as mazelas do sistema psiquiátrico o qual se pretendia combater e transformar. Por outro lado, quando não se discute o marcador racial dos próprios veiculadores do saber médico-psiquiátrico, se reproduz uma omissão disfarçada de neutralidade na área científica, que naturaliza um universalismo fictício marcado pelo regime de branquitude (BENTO, 2002).

Os diferentes matizes de apagamento da autoria negra muitas vezes inibem reflexões sobre o demarcador racial desta autoria e não permitem perceber um lugar de enunciação racializado que é entrecortado por um racismo epistêmico – que não se situa apenas no desinteresse pela temática. Lembremos também o exemplo de Virgínia Bicudo, que sofreu um notável processo de apagamento na reprodução das pesquisas do Projeto Unesco, ao mesmo passo em que foi tacitamente embranquecida (GOMES, 2013).

Mas o que parece ser tomado como impossível, ou inadmissível, no Brasil, são mulheres pretas ocupando e falando de outros lugares, ficando evidente o pacto entre racismo e sexismo no epistemicídio brasileiro. Nessa sociedade racista que tenta esquecer da escravização, as obras e vidas dessas mulheres parece surgir como um confronto daquilo que “a lógica de dominação tenta domesticar” apontado por Lélia Gonzalez. Em psicanálise aprendemos que aquilo que não é falado, retorna como sintoma, nesse sentido, seria o silenciamento e apagamento de um referencial “negracentrado”, parafraseando Gonzalez, o sintoma neurótico racial da instituição psicanalítica brasileira? Vejamos as estratégias: Virgínia sendo a primeira mulher negra na psicanálise e estudando as relações sociorraciais, fora embranquecida; Neusa primeiro estudo psicanalítico da emocionalidade negra, denunciou a escassez de

estudos como o seu, foi esquecida pelo apagamento de seu livro como referência; Lélia que nunca se calou nem se submeteu a língua colonizadora não foi ouvida pelos seus pares. Estes acontecimentos nos apontam que historicamente a psicanálise e as/es/os psicanalistas brasileiras/es/os agem em relação às/es/os negras/es/os e suas questões pela denegação e esquecimento (ARAÚJO, 2020, p. 43-44).

Outra dimensão desses apagamentos históricos – seja do tema, das obras ou de suas autorias – se localiza na construção de uma posição de isolamento dessas/es intelectuais no processo de investigação e construção de uma questão teórica, pelo fato de que, se por um lado, a temática é escassa ou ausente no campo em que se pretende contribuir, por outro lado, há uma constante produção de esquecimento de contribuições anteriores de outras/os intelectuais que possam favorecer a interlocução, diálogo e sensação de continuidade dos estudos iniciados. É o que aparece no próprio fato de Neusa não citar, em *Tornar-se negro* (1983), os trabalhos de Virgínia Bicudo, certamente efeito dos processos de apagamento que esta última experienciou, não apenas pelo fato de seu artigo “Atitudes dos alunos dos grupos escolares em relação com a cor dos seus colegas” ter sido retirado das reedições da coletânea de pesquisas do Projeto Unesco (publicada apenas na primeira edição de 1955), mas também pelo fato de sua dissertação de mestrado, grande contribuição pioneira na análise psicossocial das relações raciais brasileiras, de 1945, ter sido publicada somente postumamente por Marcos Chor Maio, em 2010, quando Neusa já havia até mesmo falecido.

Se pensarmos no hiato de quase 40 anos entre um trabalho e outro [de Virgínia e Neusa], vemos o quanto, como já nos advertia Freud (1977), a impossibilidade de recordar estimula o repetir e dificulta a elaboração de uma questão. O apagamento histórico da dissertação de Virgínia, e de outros tantos no decorrer dos anos, não favorece o avanço das pesquisas psicossociais, psicológicas ou psicanalíticas, de forma que a questão racial pareça sempre nova aos olhos dos psicólogos e psicanalistas que se deparam com o tema (VILLAS BOAS & PAROLIN, 2021, p. 50).

Assim, podemos finalmente nos questionar, retomando a expressão utilizada por Jurandir Costa e repetida por Leonardo Souza em seu filme documentário: *Tornar-se negro* foi um grito parado no ar? Esta interrogação conduz a uma resposta relativa que é dependente da orientação do contexto e do recorte sobre o qual a discussão sobre sua recepção é situada. Mesmo nos campos de psicologia ou psicanálise (ou no circuito acadêmico de forma mais ampla), para os quais esta obra foi destinada e nos quais também sofreu processos de desvalidação, ela não deixa de alcançar hoje notável repercussão, mesmo que tardiamente, e ainda que de forma não hegemônica. Eu me arriscaria a afirmar que mesmo as escolas psicanalíticas mais fechadas em sua hermética retórica de “o inconsciente não tem cor” não têm

escapado totalmente da força desta obra e suas implicações para um campo que não pode mais se permitir se manter intocado pelas dimensões racializadas da experiência psíquica. Efeito da insistência de psicanalistas e psicólogos/os negras e negros que não deixaram de ocupar com sua presença e com sua denúncia ao racismo e à máscara de seu silenciamento (KILOMBA, 2019) os espaços e instituições psicanalíticas, muitas vezes de forma solitária.

Sem dúvida, o trabalho *Tornar-se negro* reaparece, no contexto atual, como uma obra visível, almejada, referenciada, demandada, reconhecida e mesmo disputada. Sabemos que as mudanças nos regimes de visibilidade se devem aos efeitos de um conjunto de lutas políticas, simbólicas e epistemológicas protagonizadas por pessoas negras dentro e fora do campo psi. Não podemos nos esquecer de que a interrogação sobre se *Tornar-se negro* foi *Um grito parado no ar* perde o sentido se tomamos o movimento negro contemporâneo como seu lugar de destinação, pois este nunca se dobrou ao esquecimento desta obra e de sua autora. Mas, sobretudo, podemos assegurar que hoje esse *grito* ressoa fortemente. É devido aos esforços daqueles que sempre sustentaram a necessidade de se falar do racismo e escutar o *grito* de seu sofrimento psíquico que essa obra começa a chegar atualmente em espaços hegemônicos e de maior visibilidade e alcance – inclusive ao ser publicada por uma editora do porte da Zahar/Cia das Letras em 2021. São esses mesmos que anunciaram a sua força, impacto e originalidade no seu momento de emergência, em 1983, que reforçam hoje as marcas de sua atualidade e sua permanente significância, tanto na dimensão da produção de um diagnóstico de uma experiência psíquico-social compartilhada por negras e negros brasileiras/os quanto enquanto possibilidade de apresentar saídas ao racismo e seus efeitos.

Embora, como interrogação permanente, devemos nos provocar sobre as possibilidades (e os limites) do alcance da contribuição de *Tornar-se negro* como instrumento teórico para o contexto presente, acolhendo talvez necessárias atualizações que incorporem as dinâmicas e os desafios atuais. Pensar em uma leitura atual da obra inclui refletir sobre a atualidade do diagnóstico de Neusa. Assim, podemos nos interrogar sobre o quanto as novas dinâmicas do tempo presente produzem mudanças na forma como o Ideal do Eu branco terá incidência sobre os processos de subjetivação de negros brasileiros (em ascensão) e, por outro lado, sobre os caminhos criados e modificados nas possibilidades de produção de laços identificatórios com a negritude. Isso inclui considerar, dentre outros fatores, as novas configurações de família, sobretudo das famílias negras e interracialis; o impacto da Lei 10639/03, que impõe, no currículo escolar, a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Africana”, e da implementação das cotas raciais nas universidades públicas a partir dos anos 2000; o aumento

da representatividade de pessoas negras no âmbito do mercado de comunicação e publicidade; e a mediação e amplificação do alcance dos debates antirracistas, em níveis menos circunscritos à universidade e à militância política. Essas modificações e as dinâmicas de nosso tempo e contexto certamente impactam os processos de subjetivação atravessados pela experiência de ser negro/a (em ascensão social) no Brasil.

Ainda que sustentando essas inquietações como questões que permanecem em aberto, algumas perspectivas recentes nos fazem vislumbrar que o momento em que vivemos, no que toca as relações raciais, permite que seja possível responder subjetivamente ao racismo sem estar estritamente amarrado aos processos psicodinâmicos que Neusa descreve na década de 1980, num contexto em que a democracia racial se impunha como mito inabalável e o discurso do branqueamento se encontrava extremamente arraigado no imaginário social. Embora os ideais de branquitude permaneçam como estatuto hegemônico que se atualiza e ganha novos contornos, é inegável que, no presente, há mais possibilidades identificatórias dignas (KEHL, 1999) disponíveis, vinculadas à identidade negra e a modelos de valorização da negritude.

Suely Aires e Jeane Tavares, em comentário sobre a obra *Tornar-se negro*, pensada em sua atualidade, apontam para a importância dos espaços de coletivização de estudantes negros na experiência universitária como um meio de responder ao sofrimento decorrente da sensação de não-pertencimento e inadequação no espaço acadêmico, que produz uma “ferida narcísica causada pela incompatibilidade entre a imagem de si e a imagem oferecida pelo Outro como modelo” (AIRES & TAVARES, 2021, p. 71), no caso, o modelo acadêmico hegemônico.

Podemos supor que o processo identificatório de um estudante negro “em ascensão social” – ou seja, que ingressou na universidade pelo sistema de cotas – se divide entre, de um lado, alienar-se a um modelo que recusa sua história, corpo e linguagem e, de outro, rejeitar esse modelo identificatório e, por vezes, não ter outro modelo ao qual se referenciar. Ambos os caminhos são produtores de sofrimento e adoecimento psíquico, bem como a recusa da realidade percebida. Talvez o terceiro termo desse entrançamento proposto por Neusa Santos Souza seja uma via possível de produção de saúde: uma identificação que se coloque em aproximação ao narcisismo, permitindo ao sujeito se reconhecer e se produzir em uma relação dialética com o outro. Contudo, isso não se faz sem a alteração do ‘modelo’ constituído. Nesse sentido, é fundamental que haja elementos da cultura e da identidade negras no espaço universitário de modo a ofertar outros modelos identificatórios. A encruzilhada entre singular e coletivo, entre ação política e afirmação subjetiva se refaz em vários momentos. Desse modo talvez seja possível resgatar o valor narcísico não apenas de cada estudante negro em seu percurso na universidade, mas também transformar a universidade e seu modelo de produção de conhecimento (AIRES & TAVARES, 2021, p. 71-72).

Nessa linha, Siqueira e Ramos (2021) demonstram que o “aquilombamento acadêmico” atua como uma tecnologia de promoção de saúde psíquica aos estudantes. A política afirmativa

das cotas raciais propiciou a articulação coletiva de estudantes negros em “aquilombamentos” que agem não apenas em prol da reivindicação igualitária dos corpos negros e dos saberes negros no meio universitário, mas como catalizadores de recursos subjetivos que produzem o fortalecimento da autoeficácia, o sentimento de pertencimento a um grupo político identitário, e o incentivo a continuar na formação acadêmica através da pós-graduação (*idem*).

Apesar de sermos interpelados por novos desafios do racismo e da bionecropolítica (LIMA, 2018), o próprio avanço da luta antirracista no campo imagético ressignificou e tensionou o lugar da branquidão como a única referência de beleza e sucesso e redefiniu campos onde o negro e a negritude são exaltados. Por outro lado, observamos tentativas do neoliberalismo de captura dessa mobilização identitária como nicho de mercado que permite redesenhar o negro em espaços de valorização. Tudo isso certamente não acabou com o racismo, nem amenizou a tensão e o embaraço subjetivo que o sujeito negro vivencia na ascensão social, porém recolocou e complexificou o jogo das significações (NOGUEIRA, 1998), das identidades e das identificações (BRAGA & ROSA, 2017), rompendo com certo aprisionamento ao “figurino branco” como única estratégia de se impor no mundo social.

Refletir sobre tais modificações nos leva a pensar que a própria acepção da proliferação da afirmação contida em “tornar-se negro/a” presente nos discursos dos movimentos negros mais recentes só tenha sido possível perante mudanças estruturais da década de 1970 para cá, no que toca tanto a constituição imaginária da “raça”, reproduzida no âmbito social e cultural de nossa sociedade, quanto nas possibilidades de inscrição de uma identidade negra positivada.

4 ESPELHO

Porque eu fiz, parece que não, mas eu fiz parte do movimento negro da década de oitenta, gente. As pessoas do movimento, Lélia, Abdias, Januário, Neusa, toda essa turma, eu conheci, sabe onde? No salão de cabeleireiro negro, **onde a gente se olhava no espelho**. E aí, assim, eu acho que isso, eu não tô tirando dos livros, fizeram parte da minha história. Então, falar de Neusa, e agora mesmo ouvindo uma gargalhada de Neusa... **O que fica entre a fala e o discurso? Fica a voz** (Vilma Dias).

Figura 45 – Captura de tela | Neusa Santos no programa *Espelho*



Fonte: Vídeo no YouTube.

Lázaro Ramos: Por favor, apresente-se.

Neusa Santos Souza: Bom, primeiro meu nome é Neusa Santos Souza. Sou psiquiatra, psicanalista, vivo aqui no Rio e faço clínica psicanalítica. Também tenho uma atividade de ensino, de transmissão. Eu trabalho dando seminários clínicos no hospital chamado Casa Verde, que é um hospital para pacientes graves. E a referência, assim, fundamental talvez, na minha trajetória, seja o fato de eu ter escrito o *Tornar-se negro*, né? Que foi a rigor uma dissertação de mestrado e que virou um livro, e que parece que hoje ainda é uma referência. As pessoas continuam me procurando muito em função desse livro. Enfim, foi um livro que eu escrevi, portanto, há 25 anos.

Lázaro Ramos (*em off*): Aqui, a gente precisa fazer uma pequena pausa. No momento que vai ao ar essa matéria, a nossa entrevistada já não está mais entre nós. Faleceu no dia 20 de dezembro de 2008, na cidade do Rio de Janeiro. Essa matéria é um último registro do pensamento dela e uma homenagem do programa *Espelho*.

Enquanto *último registro do pensamento* e única imagem audiovisual tornada pública de Neusa Santos Souza, a entrevista para o programa *Espelho* do Canal Brasil, gravada em 2008, repercutiu significativamente, sobretudo, quando William Penna, autor da dissertação *Escrevivências das memórias de Neusa Santos Souza: Apagamentos e lembranças negras nas*

práticas psis (2019), disponibilizou sua gravação na íntegra no *YouTube*²¹¹ em 2018. A entrevista, realizada pelo ator Lázaro Ramos e pela jornalista Sandra Almada, acontece no recém-reformado apartamento da psicanalista, na rua General Glicério, em Laranjeiras (RJ), no ano de sua morte (2008), e vai ao ar em junho de 2009 no Canal Brasil. A mesma entrevista aparece inúmeras vezes nos relatos de meus interlocutores de pesquisa, e é objeto de reflexão e crítica em seminários, palestras e cursos sobre Neusa. Este capítulo tem o intuito de reunir dados etnográficos e trechos de entrevista que comuniquem sobre os diversos desdobramentos e as diferentes leituras construídas sobre o que foi dito por Neusa Santos em seu último momento de enunciação e aparição pública e midiática. Analiso as diferentes narrativas produzidas sobre a entrevista e também sobre os efeitos de sua publicização, levando em conta que a sua repercussão se deu em três momentos distintos: quando foi gravada em 2008; quando foi ao ar um ano depois; e quando foi revisibilizada, ao ser disponibilizada em 2018 no Youtube.

O fato da entrevista ter um peso significativo na pesquisa e aparecer como tema de um capítulo na tese, para além da recorrência de comentários sobre ela, notáveis em campo, deve-se aos seguintes motivos: (1) por ser considerada a fala registrada mais significativa de Neusa a respeito de si mesma, quando ela constrói a interpretação sobre si que deseja publicizar em um programa de televisão; (2) por ser a mais recente menção e avaliação sobre sua própria obra, *Tornar-se negro* (1983), vinte cinco anos após a sua publicação; (3) devido aos incômodos narrados por muitos que a assistiram e às críticas direcionadas tanto à forma dos entrevistados de conduzirem as perguntas, quanto às respostas da entrevistada; (4) pelos desdobramentos gerados a partir de sua afirmação de que não republicaria o livro *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*.

Espelho é o programa de televisão mais antigo do Canal Brasil, idealizado e apresentado pelo ator e diretor de cinema, Lázaro Ramos, com a participação de diferentes convidados (entrevistadores e entrevistados), que pretende trazer para o debate público, através de bate-papos intimistas, temas de um amplo escopo sobre arte, música, literatura, educação, cultura e política. Com quinze temporadas, o programa ia ao ar às segundas-feiras, às 21h30, no Canal Brasil, durante 17 anos, totalizando mais de 300 entrevistados ao longo dos anos. O programa teve sua finalização na décima quinta temporada, em 2021, mas ainda pode ser assistido pelo *streaming* da Globoplay (da oitava à última temporada). O episódio que levou Neusa Santos ao programa é o terceiro de uma trilogia de episódios chamada “Trilogia da mente”. A “parte 3”

²¹¹ Disponível para assistir no link: <https://www.youtube.com/watch?v=eugWGvhG48o>

dessa trilogia traz a psicanalista e a Yalorixá Mãe Meninazinha de Oxum como convidadas, a fim de articular o tema da saúde mental com o do racismo brasileiro.

Lázaro: Nos anos 80, a psicanalista Neusa Santos lançava o livro *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*.

Sandra: Era a primeira vez no Brasil que uma profissional da área dedicava uma obra acadêmica inteiramente à discussão do que se passa pela cabeça de homens e mulheres brasileiros negros em ascensão social.

Lázaro: Alguns anos depois, na mesma cidade, a Yalorixá Mãe Meninazinha de Oxum construía em seu terreiro um consultório de psicologia, funcionando com profissionais especializados e com a aprovação do órgão que regulamenta a atividade. Vindo de uma sacerdotisa cuja função exercida era cuidar da espiritualidade dos filhos e filhas de santo, cuidar da saúde psíquica dos fiéis era também um fato inédito.

Sandra: Essas duas mulheres, envolvidas em atividades tão distintas, estão conosco nessa edição do Espelho.

Lázaro: Elas vão mostrar como vêm ajudando a entender e a tratar da dor e também da alegria e do prazer de ser negro.

Com esta apresentação, seguida da chamada de abertura do programa, o episódio se inicia. Entendemos que o que está em jogo, nesta articulação entre Mãe Meninazinha e Neusa Santos, é o interesse pela vida psíquica da população negra brasileira e para as possíveis formas de tratar e dar encaminhamento aos efeitos emocionais do racismo. Neusa, considerada pioneira em tematizar os impactos da violência racial à vida emocional de negros brasileiros, ao publicar, na década de 1980, o trabalho *Tornar-se negro*, é convidada a conversar sobre esta obra e suas contribuições para o campo da saúde mental brasileira, quase três décadas após sua produção. Mãe Meninazinha D'Oxum, yalorixá do terreiro Ilê Omolu Oxum, em São de João de Meriti (RJ), considerada também pioneira por articular o trabalho espiritual candomblecista com atendimento psicológico destinado a seus filhos de santo, é procurada pelo programa para falar deste trabalho realizado em seu centro espiritual.

No site do *Espelho*, na matéria que anunciava sobre o episódio, que seria exibido na segunda-feira, dia 29 de junho de 2009, às 21h30 (e retransmitido na terça-feira, 30 de junho, às 16h, e no sábado, 4 de julho, às 12h30), a seguinte mensagem foi direcionada aos espectadores do programa:

Programa imperdível. Este programa finaliza a trilogia (Trilogia da Mente). Aqui será exibida a última entrevista da psicanalista NEUZA SANTOS. Falecida em dezembro. **Onde após 25 anos sem dar entrevistas ela faz revelações surpreendentes sobre seu livro escrito nos anos 70.** Além de Neuza temos também a Mãe Meninazinha D'Oxum que resolveu colocar na sua casa de Candomblé um consultório de

psicologia, pois segundo ela: “Nem todos os problemas são coisa de Orixá. Às vezes a coisa está na cabeça”.

No momento em que vai ao ar essa matéria, uma importante personagem desse conjunto de reportagens a que demos o título de Trilogia da Mente já não está mais entre nós. No dia 20 de dezembro de 2008, na cidade do Rio de Janeiro, onde vivia a psiquiatra, psicanalista e escritora baiana Neusa Santos Souza, **autora de *Tornar-se Negro*, primeira obra sobre a vida emocional dos afro-brasileiros, surpreendeu a todos nós quando decidiu dar fim à própria vida. Logo ela, que passara a maior parte de sua existência dando alento e ajudando a estruturar personalidades de negros e não negros. Convencendo-os da força dos sujeitos na construção das próprias vidas, do valor da auto-estima [sic], do respeito a si mesmo. E na capacidade de transformação da sociedade. Logo ela, que dera a própria vida como exemplo, vencendo as inúmeras dificuldades de uma infância pobre na Bahia, transformando-se numa intelectual respeitada em círculos profissionais tão elitizados.** Atos extremos como esse sempre levam a especulações. Entre as muitas preferimos acreditar naquela dada por um jornalista carioca: ela teria dado a sua própria desistência como um sintoma de resistência radical frente a coisas contra quais sempre lutara: o racismo entre elas!

À Doutora Neusa que se foi: nosso profundo respeito e saudades. E uma singela homenagem nessa matéria em que a equipe do *Espelho* teve o privilégio de conversar com a psicanalista. **Um momento raro, ao lado de uma personalidade tão especial, que havia 25 anos estava fora dos círculos militantes e não falava com a imprensa.**

Para além dos comentários acerca de seu falecimento repentino, seja em homenagem à sua contribuição intelectual e dedicação à luta antirracista, seja pela necessidade de se criar especulações sobre as motivações de seu suicídio, objeto do capítulo de abertura desta tese, destaquei aqui, em negrito, as afirmações que produzem uma interpretação sobre a relação da psicanalista com a obra *Tornar-se negro* naquele momento de sua trajetória. A chamada ao episódio já revela, de início, que “após 25 anos sem dar entrevistas, ela faz revelações surpreendentes sobre seu livro escrito nos anos 70”. Sobre tais *revelações surpreendentes* – surpreendentes não apenas para a equipe do programa, mas por grande parte daqueles que admiravam o seu trabalho, como veremos – dissertaremos neste capítulo, traçando comentários sobre os atravessamentos produzidos pelas falas de Neusa proferidas nesta entrevista. Durante o programa, ela comenta sobre o fato de ter aceitado o convite para aquela entrevista ser uma excepcionalidade, já que havia recusado vários outros para debater o *Tornar-se negro*. Inúmeros interlocutores de pesquisa informaram que ela realmente vinha se abstendo de falar sobre a temática racial e sobre esta obra em mesas, palestras e entrevistas. Alguns de seus amigos próximos assumiram que a ela incomodava ser mais identificada como a autora do *Tornar-se negro* do que por outras de suas produções e ser recorrentemente solicitada a falar deste lugar.

No primeiro subcapítulo, trago brevemente o contexto em que este episódio do *Espelho* foi realizado em relação à trajetória de vida de Neusa e também do momento em que se situava o debate introduzido pelo seu trabalho de 1983, vinte e cinco anos depois. Também apresento

a transcrição da entrevista na íntegra, a fim de introduzir os desdobramentos que partiram da posição de Neusa nessa entrevista, quando ela se recusa a responder sobre a temática do racismo na perspectiva psicanalítica. Sobre este aspecto, discuto o ponto de vista de Sandra Almada, jornalista e entrevistadora do programa, a quem eu entrevistei para esta pesquisa.

Em 4.2, reflito sobre as disputas interpretativas que são desencadeadas desta entrevista, que partem, sobretudo, do impacto da afirmação de Neusa de que não republicaria o livro *Tonar-se negro*. Analiso a percepção crítica que a autora elabora sobre o próprio livro, afirmando uma inconsistência na articulação entre psicanálise e relações raciais e introduzo abordagens psicanalíticas contemporâneas que tensionam e atualizam esta perspectiva, divergindo no ponto de que a importância atribuída ao singular pela psicanálise inibiria as condições de enfrentar a questão racial na escuta analítica. Por fim, reflito como a recusa em ceder à direção dos entrevistadores, Lázaro e Sandra, de ser enquadrada em uma determinada construção de “psicanalista especialista no tema do racismo”, possa ter a ver com a resistência em ser sobredeterminada por sua pertença racial, invisibilizando suas outras contribuições enquanto intelectual e psicanalista.

No módulo final, distancio-me um pouco da análise da entrevista ao *Espelho* para dar lugar a uma discussão que privilegia as construções narrativas carregadas de gramáticas racializadas e genderizadas sobre a trajetória de Neusa. Assim, reflito sobre a construção de duas imagens – a “Neusa jovem” e a “Neusa madura”, que, muito mais do que comunicarem sobre um percurso temporal, dizem respeito a representações relacionadas a signos raciais que circulam no imaginário social. Analiso, assim, trechos de entrevista que nos levam a temas relevantes nos estudos das relações raciais: o da ascensão social do negro e da sexualidade da mulher negra. Procuro demonstrar como determinadas leituras sobre a ascensão econômica de Neusa pressupõem um dispositivo de “embranquecimento”. Por outro lado, argumento como o arquétipo de “mulher veneno”, discutido no trabalho *Tornar-se negro*, foi também projetado sobre a imagem da “Neusa jovem”, em antagonismo a uma “madura”, que, por sua vez, refletiria o arquétipo da mulher “intelectual(izada)” e, por isso, deserotizada e “desracializada”.

A escolha do nome do capítulo como “Espelho” não se refere apenas ao nome do programa analisado. Em primeira instância, esta palavra não aparece de forma banal na obra *Tornar-se negro*, e tem aí uma centralidade, sobretudo se tomarmos o prefácio de Jurandir Costa e o capítulo “A história de Luísa” como exemplos. Do caso de Luísa, Jurandir retoma a sensação conturbada de visitar uma lembrança de que, quando criança, a menina experienciava, ao se ver e falar na frente do espelho, um sentimento de se reconhecer, se sentir, e ver aflorar a sua

identidade. Dessa experiência diante da imagem de si, surgia então uma conclusão: era feia e diferente das outras meninas que convivia, porque negra. “Não tinha nenhuma menina como eu. Todas as meninas tinham o cabelo liso, nariz fino. Minha mãe mandava botar pregador de roupa no nariz para ficar menos chato” (SANTOS SOUZA, 2021, p. 66). Com o passar dos anos, a menina se percebe cada vez mais angustiada diante da imagem de si, e não quer mais encarar seu reflexo no espelho, chegando ao seu limite quando experimenta uma sensação de horror: “Um dia eu me percebi com medo de mim no espelho, e um dia tive uma crise de pavor, e foi terrível. Fiquei um tempo grande assim: não podia me olhar no espelho, com medo de reviver aquela sensação” (SANTOS SOUZA, 2021, p. 66). Desta narrativa de Luísa, Jurandir extrai sua conclusão:

O percurso de vida dessa pessoa recapitula, de maneira translúcida, o que poderia ser tomado por uma história prototípica da violentação do negro pelo branco. É uma história psíquica na qual são admiravelmente resumidas as etapas de reação à violência, desde o momento inicial da resistência ao instante final da rendição. No começo, era o diálogo com o espelho e com os interlocutores imaginários. Imagem comovente da solidão do sujeito face ao ambiente hostil. A entrevistada procura, sozinha, garantir seu direito a uma identidade passível de ser amada. No entanto, as reticências que acompanham o processo já dão mostras da dúvida que ela tinha em investir amorosamente na imagem do corpo e no ideal de ego negros. Em seguida, vem o confronto com o ideal de ego branco da mãe e da realidade racista do seu meio social. Nasce, então, a dor e a tentativa de forçar o espelho a reproduzir a imagem branca desejada ou, em caso de impossibilidade, a se opacificar, deixando de refletir a imagem negra desprezada. Finalmente, o tour de force agônico representado pela recusa em olhar o espelho que, retratando o estertor do pensamento, deixava passar, através das brechas das defesas, a imagem cautelosamente mantida à distância. A violência racista pode submeter o sujeito negro a uma situação cuja desumanidade nos desarma e deixa perplexos. Seria difícil encontrar o adjetivo adequado para nomear essa odiosa forma de opressão. Mais difícil ainda, talvez, é entender a flácida omissão com que a teoria psicanalítica tratou até então este assunto (COSTA, 2021, p. 43-44).

Podemos perceber, neste trecho, a importância do espelho como mediador fundamental durante as “etapas de reação à violência [do racismo]”, na relação do negro com sua própria imagem. No entanto, para a psicanálise, a centralidade do espelho não aparece apenas na angustiante experiência do negro com seu reflexo, por se encontrar aí com a imagem que é desprezada no campo social. Na psicanálise freudiana e lacaniana, o espelho aparece também com alguma proeminência na intermediação do Eu com a imagem de si e do corpo próprio. Para construir o conceito de *Umheimlich* (traduzido como infamiliar ou estranho), Freud remonta um caso em que experencia um profundo estranhamento quando não reconhece a própria imagem refletida na janela do trem, e pensa estar observando um estranho (1919/2019). Já Lacan traz, em o “Estádio do espelho” (1949/1998), o momento em que criança vivencia,

diante do espelho, uma miragem do seu poder ao enxergar seu corpo com uma forma total, podendo dar uma unidade a esse corpo vivido como fragmentado (BRAGA, 2015).

Trata-se de uma cena que já havia sido descrita alguns anos antes pelo psiquiatra e filósofo Wallon, ao tratar da importância da relação especular no humano. Partindo da observação de que a criança identificaria melhor as partes do corpo do outro que as suas próprias e que representaria as partes do seu corpo como estranhas a si, a reação de júbilo seria consequência de que somente diante do espelho a criança conseguiria integrar a unicidade de seu corpo. Em Lacan, essa descrição ganha outros contornos, uma vez que enxerga nessa cena o ato psíquico necessário, o elemento que precisaria agregar-se ao autoerotismo para constituir o narcisismo. Como Freud bem apontara, não existiria uma unidade comparável ao *Eu* no indivíduo desde o princípio (Freud, 1914/2010d). O Estádio do Espelho, para Lacan, inclui também a questão do reconhecimento do eu e do outro e do desejo humano, que, diferentemente do desejo animal, não se apoiaria em um objeto real positivo, e, sim, em outro desejo; ou seja, seria o desejo do desejo do outro (Kojève, 1984). O Estádio do Espelho mostra, de maneira muito evidente, o quanto o registro do imaginário é, ao mesmo tempo fundante e alienante, e permite perceber também o quanto a identificação imaginária seria marcada por essa ilusão de ser completo. “O ser humano não vê sua forma realizada, total, a miragem de si mesmo, a não ser fora de si”, lembra-nos Lacan (1954/1986, p. 164). A relação com essa imagem primeira de si traz, portanto, uma ilusão de completude vivida pelo sujeito, como fascínio e sideração que reaparecerá em instantes fugazes ao longo da vida do sujeito (BRAGA, 2015, p. 217-218).

Já refletimos no capítulo anterior que, para o negro, o estágio do espelho não seria vivido como um pressuposto para constituir o narcisismo, o que organiza a ideia de ferida narcísica apresentada por Neusa (1983). No entanto, pensar o espelho em Lacan, nos interessa na medida em que ele marca a iniciação do sujeito no reconhecimento de si mesmo enquanto Eu, em uma primeira imagem de si com uma forma corporal total e única. Em “Uma, nenhuma, cem mil Neusas”, discutimos um pouco sobre a ilusão de completude e unidade vivida pelo sujeito. Retomemos aqui, portanto, o personagem de Luigi Pirandello, Vitangelo Moscarda, que fica perplexo quando constata que ele não era aos olhos dos outros aquilo que até então havia imaginado que fosse (PIRANDELLO, 2023, p. 14). É o que evidenciou Fanon (2008) quando percebeu que, na França, ele não era francês como se pensava, mas um preto. O eu é um outro, como disse uma vez Rimbaud (“je est un autre”) em carta a Georges Izambard, seu professor de retórica (1871/2006): “Está errado dizer: Eu penso. Deveríamos dizer: Pensam-me. Perdão pelo jogo de palavras. EU é um outro. Azar da madeira que se descobre violino, e danem-se os inconscientes que discutem sobre o que ignoram completamente!” (RIMBAUD, 2006, p. 155). Rimbaud será lembrado também por Neusa:

O estrangeiro, diz o senso comum, é o outro. Outro que se afirma em muitos sentidos: outro país, outro lugar, outra língua, outro modo de estar na vida, de fruir, de gozar. O estrangeiro é o outro do familiar, o estranho; o outro do conhecido, o desconhecido; o outro do próximo, o distante, o que não faz parte, o que é de outra parte. Para a

psicanálise, o estrangeiro é o eu. O eu não tomado como o quer o senso comum – unitário, coerente, idêntico a si mesmo –, mas o eu pensado em sua condição paradoxal – dividido, discordante, diferente de si mesmo –, tal como, de uma vez por todas, o poeta nos ensinou: “Eu é um outro”. O eu, sua verdade e sua divisão. Uma divisão permanente, irreduzível. Divisão, e não síntese; outro, e não o mesmo: é assim que a psicanálise pensa o eu, esse estrangeiro, esse outro que somos nós (SANTOS SOUZA, 1998/2021, p. 121).

O significante “espelho” vem aparecer aqui, em referência ao nome de um programa de televisão, cuja entrevista com Neusa Santos se situa no desfecho de sua trajetória de vida, ao mesmo tempo que este capítulo, de mesmo nome, encerra esta tese. Ao pensarmos o estádio de espelho como experiência fundante de constituição primeira do Eu, podemos afirmar que, aqui, início e fim, estágio inicial e estágio final, se encontram no âmbito de uma trajetória de vida, mas também de uma trajetória intelectual, na medida que esta entrevista é uma última revisitação de sua obra primeira. Ao mesmo tempo, é através dessa entrevista que se faz aparecer a ilusão de unidade em torno de Neusa Santos Souza, seja como intelectual ou como personagem/pessoa, já que as ambiguidades e contradições de suas posições são evidenciadas, o que se torna objeto de inúmeras reflexões e mesmo críticas. A fragmentação de uma Neusa – que se supunha coerente e correspondente à imagem que se criou de uma intelectual e psicanalista, que abriu as portas para um campo de saber sobre o psiquismo marcado pelo racial – em muitas provocou estranhamentos e suposições aos que assistiram à entrevista. O que demonstra, por sua vez, a multiplicidade de olhares que recaem sobre um mesmo, constituindo várias Neusas possíveis, que não se esgotam, e que não correspondem nem a uma imagem coerente de uma intelectual negra, nem à imagem de si que ela própria sustenta na mesma entrevista.

Ao olharmos-nos no espelho, podemos ver nossa imagem e nosso olho, mas não podemos nos ver olhando. O olhar, nesse sentido, não pode ser encontrado na visibilidade do espelho, mas, como diz Antonio Quinet (2002), é o seu segredo. [...] Ao buscar o que estaria fora do espelho, lembramos da afirmação de Fanon (1952/2008) de que, para o branco, o Outro seria o negro, percebido por ele como não identificável e não assimilável. [...] o olhar não está só naquele que olha, nem somente no que se dá a ver; a voz não está nem em quem fala, nem em quem escuta; o seio não pertence só à mãe, nem só ao bebê que se faz amamentar, e assim ocorre em todas as formas desse campo pulsional, marcado por orifícios e bordas, com suas pulsações e com o gozo que lhes faz palpitar (BRAGA, 2015, p. 219).

Para finalizar esta apresentação, recupero Conceição Evaristo, que nos lembra que, ao falarmos de espelho ou de psicanálise, no percurso da abordagem da trajetória de uma mulher negra, não podemos deixar de lado que:

a Escrivivência não é uma escrita narcísica, pois não é uma escrita de si, que se limita a uma história de um eu sozinho, que se perde na solidão de Narciso. A Escrivivência é uma escrita que não se contempla nas águas de Narciso, pois o espelho de Narciso não reflete o nosso rosto. E nem ouvimos o eco de nossa fala, pois Narciso é surdo às nossas vozes. O nosso espelho é o de Oxum e de Iemanjá. Nos apropriamos dos abebés das narrativas míticas africanas para construirmos os nossos aparatos teóricos para uma compreensão mais profunda de nossos textos. Sim, porque ali, quando lançamos nossos olhares para os espelhos que Oxum e Iemanjá nos oferecem é que alcançamos os sentidos de nossas escritas. No abebé de Oxum, nos descobrimos belas, e contemplamos a nossa própria potência. Encontramos o nosso rosto individual, a nossa subjetividade que as culturas colonizadoras tentaram mutilar, mas ainda conseguimos tocar o nosso próprio rosto. E quando recuperamos a nossa individualidade pelo abebé de Oxum, outro nos é oferecido, o de Iemanjá, para que possamos ver as outras imagens para além de nosso rosto individual. Certeza ganhamos que não somos pessoas sozinhas. Vimos rostos próximos e distantes que são os nossos. O abebé de Iemanjá nos revela a nossa potência coletiva, nos conscientiza de que somos capazes de escrever a nossa história de muitas vozes. E que a nossa imagem, o nosso corpo, é potência para acolhimento de nossos outros corpos (EVARISTO, 2020, p. 38-39).

Assim, o espelho, nesse caso, pode servir também como um reencontro de uma imagem especular de coletividade, em reapelo a um “Nós”, e não mais um “Eu”. Um “Nós” que compartilha um corpo, uma pele, uma cor, uma origem, uma identidade, que se organizam como coletividade histórica e política.

O corpo é também pontuado de significados. É o corpo que ocupa os espaços e deles se apropria. Um lugar ou uma manifestação de maioria negra é “um lugar de negros” ou “uma festa de negros”. Não constituem apenas encontros corporais. Trata-se de reencontros de uma imagem com outras imagens no **espelho**: com negros, com brancos, com pessoas de outras cores e compleições físicas e com outras histórias. O corpo é igualmente memória. Da dor – que as imagens da escravidão não nos deixam esquecer, mas também dos fragmentos de alegria – do olhar cuidadoso para a pele escura, no toque suave no cabelo enrolado ou crespo, no movimento corporal que muitos antepassados fizeram no trabalho, na arte, na vida. Um golpe de cabeça, um jeito de corpo para escapar dos estereótipos, dos preconceitos e do racismo explícito. Um jeito de corpo para entrar nos lugares onde negros não entram ou ainda são minoria desigual. A cabeça sintetiza tudo isso. Rosto e cabelo são marcas da raça social e política que nos diferencia. Cabeça – intelecto, memória, pensamento. Cada um tem o direito de fazer essa viagem de volta. Olhar-se no **espelho** da raça e reconstruir sua identidade e seu corpo, pensando na sua trajetória e nas rotas do povo ao qual se sente vinculado. [...] Na memória corporal ou na difícil construção da cidadania, a linha do corpo negro continua desenhando o espaço. Fio da memória. Fio da identidade. **Espelho** que nos indaga. Da cabeça aos pés, repleta de signos, a imagem no **espelho** fala ao corpo que desenha o espaço. A todo lugar e momento os dois se fazem perguntas que tão cedo irão se calar. Imagem como representação visual, fotografia e filme; corpo como território das relações de poder e de racialização; identidade como reconhecimento e como possibilidade de recriação inclusive do pensamento negro; amplexos entre a razão e a emoção (RATTS, 2006, p. 68-69).

4.1 “Espelho” em cena: Uma conversa entre Neusa Santos, Lázaro Ramos e Sandra Almada

Figuras 46 e 47 – Neusa Santos Souza, Lázaro Ramos e Sandra Almada, em episódio de *Espelho*, Canal Brasil, transmitido em 29 de junho de 2009.



Fonte: Vídeo YouTube.

Poucos anos após o lançamento de *Tornar-se negro* (1983), cuja teorização e elaboração se construiu em companhia e a partir de uma participação política no movimento negro²¹², Neusa se afasta da militância, em que esteve engajada durante as décadas de 1970 e início dos anos 1980 – junto ao Movimento Negro Unificado (MNU), ao Núcleo Negro Socialista, e ao Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN). No final dos anos 1980 e, sobretudo, a partir dos anos 1990, a psicanalista passa a se dedicar à vida intelectual, clínica e de transmissão da psicanálise, afinando-se cada vez mais à perspectiva lacaniana, tornando-se gradualmente uma referência no tratamento clínico psicanalítico com psicóticos no Rio de Janeiro. Assim, descontinua uma produção intelectual que situa a abordagem psicanalítica no trato dos efeitos psicossociais do racismo. Neusa explica este redirecionamento, na entrevista ao programa *Espelho* do Canal Brasil, que vai ao ar em 2009, como um deslocamento de interesse da temática racial para a temática das psicoses, ou como ela mesma afirma, nesta ocasião, “acho que é porque eu me detive, depois disso, no estudo de uma questão também muito marginal, que é a questão dos loucos”.

²¹² Como se discutiu no capítulo anterior, em *Tornar-se negro* (1983), a ênfase depositada na inscrição da negritude positivada, através da ação coletiva e, particularmente, da militância antirracista, está diretamente relacionada com a própria vivência política da autora na década de 1970 e início dos anos 1980 no Rio de Janeiro. Sua aposta política em direção ao processo de “tornar-se negro/a” enquanto afirmação de uma identidade negra reflete uma rede de discursos, gramáticas, expectativas, enunciados e modos de fazer das lutas concretas e simbólicas de uma geração negra, que se situa na conjuntura de transição marcada pelo período de reabertura política e início da redemocratização, pós anos mais duros do regime civil militar, e pela reformulação da mobilização política negra, a partir de um nova fase que se concretiza, sobretudo, com a criação do Movimento Negro Unificado em 1978 (RIOS, 2009, 2012; DOMINGUES, 2007; ALBERTI & PEREIRA, 2016; GONZALEZ, 1982; PEREIRA, 2010).

Não nos cabe procurar distinguir aqui as reais motivações (se existem) de sua não continuidade nos estudos sobre a temática racial e de seu desejo crescente pelo tema das psicoses, afinal, como ela comenta nessa mesma entrevista: “É difícil a gente dizer aquilo que é a causa do nosso desejo”, ainda mais apontar a causa do desejo de outrem. Porém, nos interessa identificar o que tem sido dito e elaborado sobre este seu afastamento, cujo efeito é a constituição de uma posição diante da psicanálise, que é expressa de forma manifesta na entrevista ao *Espelho*.

Vinte e cinco anos após a publicação de *Tornar-se negro*, Neusa é convocada a falar sobre este trabalho, num momento já bastante distinto em que se encontra o Brasil, a luta antirracista e a psicanálise. Lembremos, como abordado no capítulo anterior, de que este livro foi escrito em contexto de ditadura militar que, para além da censura cultural e da criminalização dos movimentos sociais, transmitia uma imagem de nação idealizada fundada no mito da democracia racial. Por outro lado, era o momento de consolidação de uma nova fase, importantíssima, da luta negra brasileira, com a criação do Movimento Negro Unificado e a intensificação de ações organizadas em torno de pautas mais contundentemente de esquerda, marxistas, afrocentristas e diferencialistas, em relação às ondas das mobilizações negras anteriores no país (DOMINGUES, 2007). Quase três décadas depois, observamos os grandes protestos públicos, a imprensa negra clandestina, a organização em comitês de base e o embate direto com o Estado dar lugar para uma maior institucionalização da pauta antirracista e um processo de “onguização” de entidades e organizações negras tradicionais²¹³ (PEREIRA, 2010).

A maior visibilidade do movimento negro brasileiro contemporâneo e a institucionalização da luta negra, que começa com o envolvimento de lideranças do movimento no processo da Constituinte, no final dos anos 1980, a partir do retorno do regime democrático no país, permite, nos anos 2000, que uma série de reivindicações e políticas públicas direcionadas à população negra fossem elaboradas e implementadas. Nesse sentido, a resistência a uma interlocução com o Estado é substituída pela ampliação da articulação e a ramificação de setores dos movimentos negros nas diferentes instâncias do poder público, que culminou na criação de políticas de ação afirmativa, entre as quais as destinadas para o ingresso de negros e negras nas universidades públicas, em 2001. Será, neste contexto, que se torna possível Neusa dizer, na entrevista ao programa *Espelho*, que “naquela época [na década de

²¹³ Segundo Marcio André dos Santos (2005), tal característica não é exclusiva dos movimentos negros, abrangendo outros movimentos sociais, em especial no meio urbano.

1980] se falava em dar a voz. Hoje, não cabe mais isso; hoje, cada um de nós toma a voz, levanta a voz. Isso, digamos assim, é um avanço fabuloso”.

Na psicanálise, por sua vez, nas décadas de 1990 e 2000, no período em que Neusa estava imersa num investimento teórico, clínico e de pesquisa frente às psicoses pela direção lacaniana, ainda não existia um campo teórico amplo e consolidado no Brasil que estivesse construindo interface das áreas psi com as relações raciais. No entanto, em 2008, contexto de gravação do episódio do *Espelho*, já havia algumas instituições importantes que sustentavam esta articulação, como o AMMA Psiquê e Negritude, fundado em São Paulo, em 1995, e também já havia aparecido pioneiros e significativos trabalhos, como o de Isildinha Baptista Nogueira, “Significações do corpo negro”, de 1998, o de Maria Aparecida Bento e Iray Carone, “Psicologia Social do Racismo”, de 2002, e o de José Tiago Reis Filho, “Negritude e sofrimento psíquico: uma leitura psicanalítica”, de 2005. Além de ser um momento que antecede em apenas 2 anos o “1º Encontro Nacional de Psicólogos e Psicólogas negros e negras pesquisadores e pesquisadoras sobre as relações interracialis” ocorrido em 2010, em São Paulo.

No entanto, apesar de ter contribuído para a inauguração desse campo de estudos no Brasil com o trabalho *Tornar-se negro*, Neusa, a partir de meados dos anos 1980, começa a se afastar dessa discussão, e, nos anos 1990, já está totalmente envolvida com o percurso voltado para a clínica e os estudos das psicoses, fazendo trabalhos de transmissão de suas descobertas e articulações teóricas dentro deste tema, através de livros, artigos, conferências, grupos de estudos e seminários clínicos. Em 2008, ano em que a entrevista para o programa *Espelho* é gravada, ela já estava, há 18 anos, oferecendo seminários sobre Freud e Lacan, na instituição Casa Verde, e já havia publicado *A psicose: um estudo lacaniano* (1991), *A palavra na psicose* (1991), *Transferência e direção da cura na psicose* (1994), *A forclusão, um caso de grandeza negativa* (1994), *Sexualidade e morte na psicose* (1995), *Psicanálise e matemática* (1995), *Ética, psicanálise e sua transmissão* (1996), *A ciência e a verdade: um comentário* (1996), *Teoria e clínica da psicose* (1997), *O estrangeiro: nossa condição* (1998), *O sujeito suposto saber: uma objeção à transferência na psicose?* (1999), *A clínica analítica com pacientes psicóticos é possível?* (2001), *O Eu e o Sujeito: ressentimento, culpa e responsabilidade* (2002), *O que pode um analista aprender com os pacientes psicóticos?* (2003), e *A angústia na experiência analítica* (2005).

Adiante, trago uma breve descrição da cena da entrevista no programa *Espelho*, seguida pela sua transcrição na íntegra (apenas os trechos que se referem às partes com Neusa do programa, excluindo as passagens com Mãe Meninazinha). Aqui, a ênfase não está apenas na

entrevistada, mas também em seus entrevistadores, Lázaro Ramos e Sandra Almada que, por conhecerem *Tornar-se negro*, pela sua popularidade e repercussão no interior dos movimentos negros, se sentem privilegiados em direcionar perguntas para sua autora, ligadas à expectativa em ouvir uma psicanalista negra que escreveu uma importante obra sobre os impasses emocionais da população negra, e que, depois disso, se manteve distante deste tema e debate.

Descrição da cena: Interior do apartamento de Neusa Santos, na rua General Glicério, em Laranjeiras, Rio de Janeiro. Neusa, Lázaro e Sandra se sentam em torno de uma grande mesa de jantar de mármore branco. Lázaro e Sandra, vestidos de branco, ocupam as cadeiras ao lado da entrevistada, que veste uma blusa de manga comprida verde claro, com um microfone acoplado na gola, e usa brincos e colar da cor vermelha escura. Alguns objetos pessoais da anfitriã são possíveis de serem observados ao fundo, objetos de decoração, livros e obras de arte, que Neusa colecionava. Dentre estes objetos, chamam a atenção dois quadros na parede – um inteiramente branco, e outro, ao contrário, colorido; ambos abstratos. Em lugar de destaque, vemos bonecos africanos de madeira sobre a mesa, que dão a impressão de que suas posições tinham sido escolhidas intencionalmente, seja pela anfitriã, seja pela equipe de filmagem, e, às vezes, eram propositalmente enquadrados pela câmera, ainda que desfocados.

Lázaro: Por favor, apresente-se.

Neusa: Bom, primeiro meu nome é Neusa Santos Souza. Sou psiquiatra, psicanalista, vivo aqui no Rio e faço clínica psicanalítica. Também tenho uma atividade de ensino, de transmissão. Eu trabalho dando seminários clínicos no hospital chamado Casa Verde, que é um hospital para pacientes graves. E a referência assim fundamental talvez na minha trajetória seja o fato de eu ter escrito o *Tornar-se negro*, né!? Que foi a rigor uma dissertação de mestrado e que virou um livro, e que parece que hoje ainda é uma referência. As pessoas continuam me procurando muito em função desse livro. Enfim, foi um livro que eu escrevi, portanto, há 25 anos.

Lázaro (*em off*): Aqui, a gente precisa fazer uma pequena pausa. No momento que vai ao ar essa matéria, a nossa entrevistada já não está mais entre nós. Faleceu no dia 20 de dezembro de 2008, na cidade do Rio de Janeiro. Essa matéria é um último registro do pensamento dela e uma homenagem do programa *Espelho*.

Sandra: Há vinte anos atrás, foi lançado um livro, ao qual a senhora fez menção, que continua sendo uma referência para pensar a questão da negritude, do negro em ascensão ou aqueles ainda em situação difícil, subalterna. E nunca mais se viu a senhora nos grandes círculos de debate da questão racial; então, a minha pergunta, que acho que muita gente saudosa gostaria de fazer. Por que, Neusa Santos Souza, depois dessa contribuição tão bacana não apareceu mais?

Neusa: Eu acho que é porque eu me detive, depois disso, no estudo de uma questão também muito marginal, que é a questão dos loucos. Eu me detive em estudar, em trabalhar e em desenvolver nessa direção. Então, eu mergulhei fundo na questão da psicose. Inclusive escrevi um livro também, sobre a psicose. E me detive nisso. Quer dizer, a questão racial tá aí, tá presente, na minha vida ela é cotidiana; então, eu tô confrontada com essa questão. Mas eu me recusei, e hoje é realmente uma exceção, em falar nessa questão, porque eu não tô na militância cotidiana, aquela militância organizada. Então, tem muita gente, muitas pessoas que tão nessa militância, e eu acho que é hora de elas falarem, mesmo que, porque, de direito elas têm muito mais razão de falar do que eu. Não porque eu não tenho alguma coisa a falar, mas como eu não tô na militância cotidiana, seria a exposição da minha imagem, não é, em nome talvez de uma vaidade, em nome de um passado, enfim, onde eu tive realmente nessa

militância orgânica. Então, eu não vejo muita razão de ser, pra que eu aceite convite, já que no cotidiano eu não tô mergulhada nesse trabalho.

Lázaro: Ah! Então, nós somos privilegiados, né?

Neusa: É, são, são... (risada)

Lázaro: Então eu vou aproveitar e fazer logo uma pergunta aqui.

Sandra: Nessa condição, você vai se aproveitar...

Lázaro: Aproveitando né, já que abriu essa brecha. Então, eu vou começar do princípio, sempre é bom, né!? Quais são os principais problemas emocionais e angústias da população negra?

Neusa: Olha só, é... A primeira questão, é que é assim um pouco difícil hoje eu falar nos mesmos termos que eu falei do meu livro *Tornar-se negro*. Talvez, naquela época eu pensasse que, do ponto de vista da psicanálise, se pudesse fazer uma análise em alguma medida do social. Ou seja, parte da psicanálise falar em termos genéricos. Então, quando você me pergunta quais são os principais problemas é, digamos assim, do negro, digamos assim, em ascensão, do negro no Brasil, é como se houvesse uma categoria maciça: o negro no Brasil. Talvez, eu acho nem mesmo que pra sociologia exista isso, mas enfim, mas falando, digamos assim, rapidamente, em termos sociais, talvez se possa dizer: o negro no Brasil. Mas do ponto de vista analítico isso fica difícil. Do ponto de vista da psicanálise, que é a minha prática, que é meu mergulho, que é meu cotidiano, é difícil falar isso. Aliás, é mesmo impossível falar isso. Por quê? Porque pra psicanálise só se fala de um por um, só se fala da absoluta singularidade. Então, quer dizer, o que eu posso, digamos assim, pensar é a partir de cada um que fala dessas questões a partir de uma elaboração singular dessas próprias questões. Eu não posso falar de generalidade. Infelizmente, talvez eu não possa satisfazer em responder positivamente essa questão, porque a questão analítica, a questão da psicanálise, é de como cada sujeito em particular, no caso, cada negro em particular vai elaborar suas próprias questões. Então, não tem uma resposta geral, entende?

Lázaro: Então, hoje em dia, você acha que é mais necessário individualizar mesmo? Independente da cor da pele?

Neusa: Ah sim, eu acho que pra psicanálise só existe esse caminho, porque a rigor pra você pensar você tem que fazer, digamos assim, uma certa concessão de generalização. Até se pode fazer isso. Mas quando você faz isso, você justamente vai falar de generalidade. Em termos mais radicais, você vai falar de trivialidade. Quando realmente você quer dizer alguma coisa realmente incisiva, você parte do caso por caso, do um por um.

[...]

Sandra: Não valeria a pena continuar usando a psicanálise pra, como acadêmica, pra olhar pra situação dos negros e continuar dando a sua contribuição?

Neusa: O que eu tenho a dizer do ponto de vista dessa generalidade que você me solicita, eu já disse.

Sandra: Certo.

Neusa: Eu já disse. Tá aí nesse livro, que vocês tão, né, trazendo à baila que é o *Tornar-se negro*. Então, eu digo, e do ponto de vista do que eu disse naquele momento, naquele momento da minha trajetória tá dito, e bem-dito. Mas, hoje, eu teria, digamos assim, uma restrição importante ao fazer generalizações a partir da psicanálise. Justamente porque eu acho que generalizações não cabe com psicanálise. Entendeu? Há uma certa contradição.

Sandra: Então, a senhora não republicaria?

Neusa: Eu não republicaria. É um livro pra, está aí, é pra ser usado. Mas eu já tô em um outro momento. Eu vejo a psicanálise, hoje, um pouco diferente do que eu via, talvez. Talvez naquele momento eu pudesse achar, como achei, não é, isso que você falou um pouco de aplicar a psicanálise a essa questão. Hoje, eu tenho grandes restrições da ideia de psicanálise aplicada. Eu acho que a psicanálise, o que ela tem de importante a dizer, o que ela tem de forte, ela concerne ao singular, ao individual. Eu acho que a contribuição, assim, radical dela é singular. Daí, talvez, a minha dificuldade e a minha insistência e não aceitar os convites pra falar da questão racial, da questão racial a partir da psicanálise, porque eu acho realmente quase que, assim, inconsistente essa articulação. Eu sei que se faz, eu sei que se pensa, mas, sinceramente, eu acho, eu não assino embaixo.

Lázaro: A senhora acha então que na sociedade em que vivemos hoje é necessário se pensar assim?

Neusa: Assim como?

Lázaro: Na individualização? E acha que existe essa tendência?

Neusa: Quando se trata de psicanálise.

Lázaro: Quando se trata de psicanálise... Quando se trata de...

Neusa: Quando se trata de política, quando se trata, enfim, de... Sobretudo de política, da luta política, aí não, aí é o coletivo.

Lázaro: Ok.

Neusa: Não é? Então, digamos assim, do ponto... A minha questão é a seguinte, eu acho que enquanto cidadã, sem o adjetivo psicanalista, seria muito mais fácil, digamos assim, eu talvez conversar sobre as questões raciais. O problema é quando me solicitam do lugar de psicanalista para falar disso.

Lázaro: Então, falando de questões políticas...

Neusa: Sim (risada). Como cidadã...

Lázaro: Como cidadã e com a política, o que que a senhora acha que mudou?

Neusa: Ah eu acho que mudou muita coisa. Mudou para melhor. Eu acho que os movimentos negros eles podem festejar. Os movimentos negros e nós como negros de modo geral conquistamos muita coisa. Tem muito a conquistar, tem muito porvir. Por exemplo, o fato de o negro hoje se colocar como uma questão candente, ele é uma questão, ele fala de si, ele coloca a sociedade inteira para falar de si, isso é um avanço. Então, uma das coisas que eu acho que tem valor, digamos assim, do que eu escrevi, que eu continuo assinando embaixo, é o fato de que esse livro foi escrito a partir de histórias de vidas de negros, quer dizer, as pessoas sobretudo falaram. Eu falei a partir do que elas falaram. Então, isso é interessante. É, digamos assim, naquela época se falava em dar a voz. Hoje, não cabe mais isso, hoje cada um de nós toma a voz, levanta a voz. Isso, digamos assim, é um avanço fabuloso. Né? E, sobretudo eu, que sou psicanalista, fico muito contente com essa coisa de que o outro possa falar, né, meu trabalho é, sobretudo, isso. Né? Criar condições para que cada um afirme sua fala. Então, em termos coletivos, a partir dos movimentos negros, da luta negra, o negro conquistou isso. Isso é festa, isso é pra festejar. Agora tem muito mais.

[...]

Neusa: Primeiro, eu acho, eu acho alvissareira essa colocação da Mãe Menininha, eu realmente comungo com ela essa posição. A religião não dá conta de tudo, sobretudo a religião do candomblé que se sabe não onipotente, né!? Porque talvez existam certas religiões que se creiam onipotentes, que queiram dar conta de tudo. A minha experiência de vida, inclusive com pessoas próximas da minha família, muito próximas, ligadas ao candomblé, é de que o candomblé não responde tudo. Eu tenho uma tia que ela é mãe de santo e que ela me disse: “Minha filha eu sou do candomblé, mas eu não sou invocada com o candomblé”. Eu perguntei: “O que é ser invocada, minha tia, com o candomblé?”. Então, ela me explicou: “Ser invocada com o candomblé é querer explicar tudo pelo candomblé”, né!? Então, é a posição da Mãe Menininha. O candomblé não explica tudo, há certas questões que ultrapassam, né, digamos assim, o sistema, o sistema simbólico da religião do candomblé, não é?

[...]

Sandra: No início da entrevista, a senhora falou que, falando como cidadã, se confronta cotidianamente com o racismo.

Neusa: Aham.

Sandra: Cita uma situação pra gente.

Neusa: Gente é tão banal, as situações são muito banais. Por exemplo, uma vez, é... Mais recente, eu fui numa galeria, me interessei por um quadro, enfim, fiz as perguntas habituais de quem tá interessada em comprar um quadro. E, resumindo a história, o galerista não entendia o que eu tava falando. Era uma questão de um embaraço cognitivo. Ele não conseguia entender, porque talvez fosse tão inusitado que uma pessoa negra anônima interessada em comprar um quadro, é alguma coisa que ele não conseguia entender, ultrapassava as possibilidades cognitivas dele. Quer dizer, eis o absurdo da situação do racismo.

Lázaro: Como lidar com o paciente que passa por isso cotidianamente? Por que isso não é uma vez só, né!?

Neusa: Sim.

Lázaro: E todos nós que estamos aqui não temos uma só história como essa pra contar, né!?

Neusa: É, quer dizer, aí eu vou ouvir que questão ele me traz. Porque certamente ele não virá a mim para, digamos assim, dar conta de uma questão social. Ele certamente virá a mim por uma questão singular que o está afligindo, por uma angústia, por exemplo. Então, essa angústia eu não vou poder, digamos assim, encaminhar a partir de referências do social. Eu vou ter que ter outros elementos da história singular dele para lidar com essa angústia que ele traz. Então, quer dizer, o conteúdo da angústia é social, mas a estrutura da angústia é singular, é histórica, é pessoal.

Lázaro: Por que que a senhora escolheu a psicanálise?

Neusa: Pois é... Por que é que eu escolhi a psicanálise? É difícil a gente dizer aquilo que é a causa do nosso desejo, né!? Mas o que eu posso lhe dizer é que quando eu entrei na universidade eu já queria fazer psiquiatria.

Lázaro: Desde sempre?

Neusa: Desde sempre. Então, eu entrei na faculdade de medicina, no primeiro ano, o terror dos alunos de medicina é anatomia. E eu, ao invés de estudar anatomia, eu ia pra biblioteca e pegava qualquer livro de psiquiatria, quer dizer, tava interessada. E, nesse percurso de estudar psiquiatria, eu descobri Freud. Então, achei aquilo bastante interessante, aquilo me respondia a muitas questões, inclusive questões minhas,

obviamente, a gente é sempre movido a priori por suas razões, por suas questões. E, a partir daí, não parei mais. Isso foi desde o terceiro ano de medicina. No terceiro ano de medicina, você tem uma matéria que se chamava – não sei agora como tão as coisas – se chamava “Relação médico-paciente”. “Relação médico-paciente” nada mais é do que um espaço afetivo que se estabelece entre médico e paciente e torna possível, digamos assim, torna possível o efeito terapêutico. Sem esse laço afetivo não há trabalho possível, mesmo, digamos assim, quando se trata de questões mais objetivas da medicina, imagine quando se trata de questões psicológicas, questões psíquicas, questões emocionais. Então, a questão da transferência que se estuda desde o terceiro ano de medicina, nessa matéria “Relação médico-paciente”. A transferência é questão central da psicanálise, a transferência e o manejo dessa transferência, como trabalhar com isso. Então, isso é a psicanálise, desde sempre talvez eu tenha sido fisgada por ela.

Lázaro: A gente veio aqui com uma referência, desse livro. A mesma pessoa que escreveu isso aqui tem um pensamento já moderno... (risada)... Não sei, contemporâneo. Nem moderno, é contemporâneo com relação ao assunto. O que é que... Quando foi que a senhora virou essa chave?

Neusa: Eu acho que na medida que eu fui mergulhando na psicanálise, eu fui vendo o que ela capaz, o que ela pode... Os limites dela. Então, eu acho isso que talvez num primeiro momento, um pouco ingênua, eu achasse que a psicanálise pode mais do que ela pode, né!? Talvez, eu achasse que ela pudesse interferir ou mesmo ler questões que se passam em outros campos. Hoje, eu não acho. É certo que nem todo psicanalista pensa assim, obviamente. Mas eu acho isso. Eu acho que ela é cada vez mais forte, cada vez mais radical, quando ela se centra nos seus limites, que são os limites da relação entre o sujeito e o outro. Então, todos os impasses, todas as possibilidades desse laço entre o sujeito e o outro, aí sim, aí concerne à psicanálise.

[...]

Lázaro: O que é que a gente ganha quando a gente individualiza?

Neusa: Eu acho que ganha uma aproximação da verdade do sujeito.

Lázaro: Brigado.

Sandra: Bonito. Brigada, querida.

(Risada de todos)

Lázaro: Até semana que vem. Beijo Sandra, não vai se despedir não?

Sandra: Tchau. (risada)

Durante toda a entrevista, observamos incisivas posições da entrevistada de recusa em ceder à direção dos entrevistadores, que a solicitam a falar sobre a temática do racismo, a partir da perspectiva psicanalítica. “O problema é quando me solicitam do lugar de psicanalista para falar disso”, sintetiza ela. Quando Neusa nega que seu domínio de enunciação esteja circunscrito à temática racial, ela não reflete apenas uma posição no contexto da entrevista em questão, mas uma insistente postura que aparece em outros momentos de sua trajetória, observada, por exemplo, na recorrência de recusas a convites anteriores que incitavam que ela

comentasse sua primeira obra ou falasse da perspectiva de uma psicanalista sobre a questão racial no Brasil.

Podemos pensar que o que está em jogo, nesta posição, são dimensões mais ou menos visíveis da necessidade de Neusa de (1) demarcar o afastamento (temporal, intelectual e subjetivo) entre a autora de *Tornar-se negro*, de 1983, e a sua posição naquele momento, em 2008; (2) demonstrar que existem outros temas de pesquisa em psicanálise que a interessavam, e que o principal deles é o das psicoses; (3) querer apontar para suas outras contribuições, citando o livro *A psicose: um estudo lacaniano* (1991/2023); mostrar como gostaria de ser reconhecida não apenas como autora do *Tornar-se negro*, mas como psicanalista lacaniana que atua com as psicoses; (4) evidenciar que ela não se sente autorizada a falar sobre a temática racial, já que não atuava mais na militância cotidiana, desde o final dos anos 1980; (5) ratificar que uma psicanalista e intelectual negra não tem apenas a dizer sobre racismo.

Na perspectiva de Sandra Almada, jornalista que a entrevistou junto com Lázaro Ramos, apenas o deslocamento do interesse da questão racial para a psicose não foi um argumento convincente para essa contundente rejeição em responder às perguntas sobre o seu trabalho de 1983. “Eu achei que tinha alguma coisa por trás daquela recusa que não era só um desejo de não falar do assunto, porque se voltou pra uma outra área de estudos, de interesse científico” (Sandra Almada, 2022). Sandra inaugura o programa com a pergunta de por que Neusa havia desaparecido da cena de discussão sobre a questão racial, depois de ter deixado uma importante contribuição sobre o sofrimento do negro em ascensão. Em nossa entrevista, ela assume que havia uma grande expectativa para essa reaparição da autora do *Tornar-se negro* na televisão, quando ela aceita o convite para participar do *Espelho* em 2008.

Nós nos sentimos honrados quando ela aceitou. Não tivemos nenhum problema pra conseguir essa entrevista. Nenhum. Ficamos atônitos, porque ninguém pedia, talvez porque ela também não ia conceder e tivesse dado muitos não, né? E eu disse pro Lázaro: “Se você não fizer essa matéria, você está deixando de entrevistar uma pessoa que é autora da bíblia das relações raciais no Brasil”. Porque *Tornar-se negro* é um pouco isso, né!? Se você quiser conhecer a história do negro brasileiro em ascensão, de classe média, se não ler isso, não vai entender nada. E é uma vergonha. Por isso, eu falei pro Lázaro: “Você tem que ler e não é só ‘tem que ler’, tem que fazer uma matéria, porque ela não fala com a imprensa há anos e esse livro é uma bíblia. Então, você vai falar com a papisa. Vai ler a bíblia e falar com a papisa”, eu disse a ele. Ele se interessou. Agora, ela não falava com ninguém. Mas com a gente, ela não titubeou. Ela não se recusou. Não fez a menor resistência. Nós não encontramos a menor resistência, a menor. Então, nós ficamos honrados com a eleição da revista *Trip*²¹⁴, a eleição da matéria com a Neusa Santos ter sido feita pela revista como a matéria mais interessante de toda existência do programa. E olha que por lá passaram Gil, todo

²¹⁴ Refere-se à entrevista, da revista *Trip* da UOL, com Lázaro Ramos, realizada pelo jornalista Pedro Só, de 14 de julho de 2014 (número 234). Disponível em: <https://www.geledes.org.br/momento-de-ajuste-lazaro-ramos/>.

mundo que você pode imaginar já passou pelo *Espelho*. Então, em vários anos de programa, foi a matéria considerada, pela *Trip*, a matéria mais legal, a melhor matéria (Sandra Almada, 2022).

Apesar de ela e Lázaro terem entrevistado a “autora da bíblia das relações raciais no Brasil”, Sandra me confessa que discorda da opinião do jornalista da *Trip*.

Eu não considerei que seria a melhor matéria do programa. Eu achei que ela podia render muito mais que aquilo. Porque eu notei coisas que só quem tá no *tête-à-tête*, no *face to face*, no face a face com ela seria capaz de notar. Então, não é uma implicância minha. Eu sabia que tinha... que essa rejeição dela, tinha alguma coisa por trás. Da rejeição das relações interracialis, das lutas raciais no Brasil como objeto. Essa rejeição que ela não assumiu. Ela não assumiu isso como rejeição, entendeu? E ela não me convenceu. Tem coisas que não me convencem. Coisa de jornalista. Cê tá conversando, cê olha nos olhos e aquilo ali não convence. É coisa de jornalismo. Não convenceu. Como é que ela diz? Ela fala de uma patologia, dos psicóticos. Ela fala que ela se interessou pelos psicóticos. Não foi isso? E ela abandona. Ela não quer mais saber dessa história de racismo e daí ela dá um ponto final na discussão dessa história. Ela fala como vítima do racismo. Mas ela não fala como acadêmica, ela não fala como psiquiatra. Como psicanalista. Ela não fala, ela fala pouco.

Quando eu lhe perguntei por que ela não teria se convencido da justificativa que Neusa lhe dava em relação à sua descontinuidade com os estudos raciais e sua ausência de participação nesta discussão no debate público, Sandra começou a especular sobre uma série de possibilidades sobre o porquê da posição que a psicanalista assumiu diante de suas perguntas e as de Lázaro.

Ela não me convenceu. Eu não sei te explicar. Ela não me convenceu. E depois ela disse: “Você tá certa”. Ou seja: “Não são apenas essas razões que eu coloquei pra você no ar, mas eu também não poderia falar o que eu tenho pra falar, posso falar pra você fora do ar”. Ela disse que não seria bom pra ela, não seria legal pra ela falar de coisas que... Não queria falar dessas coisas da desistência. Talvez, porque o movimento negro fosse ficar triste, né? Agora, você imagina. A minha amiga me disse: “Ah, a Neusa era uma mulher muito forte, lutou em muitas frentes”. Aí esse negócio, eu acho que isso tem um lado, que tem que ser pensado com muito carinho e com um certo afastamento, um certo distanciamento acadêmico. Porque tem um livro chamado “Nossas Lutas Vem De Longe”, que comporta o depoimento de várias mulheres negras norte-americanas e brasileiras. Esse livro mostra o quanto existe de cruel nessa história de que são muitas as frentes que a mulher negra tem que suportar. São muitas as frentes em que a mulher negra tem que suportar o racismo, muitos os lugares de luta, entendeu? Ela mostra isso de uma forma muito clara. Quando cê chega na casa de uma mulher negra, por exemplo, uma mulher negra não pode chorar, porque ela aprendeu a ser escrava, escravos não choram, não ficam de nhem nhem, são máquinas. Entendeu? Então, como é que é esse negócio de que tem que ser forte, uma fortaleza pra tudo?

O que parece estar em jogo, nessa afirmação, é a percepção de uma idealização que constrói a mulher negra enquanto superforte ou sobre-humana, como uma inversão de imagens racistas primárias e como mais um estereótipo forjado sobre a raça de forma genderizada

(KILOMBA, 2019). Assim, Sandra Almada articulou uma série de associações para me explicar como o afastamento ou a desistência de Neusa frente ao tema das relações raciais e à militância antirracista tenha a ver, para ela, na realidade, com o próprio racismo.

O que ela fez foi fruto de um somatório de coisas. Essa desistência... ela desistiu, ela desistiu. É que talvez tenha me irritado antes da hora. Uma coisa nela não tava batendo. Me irritava no sentido de “mas, poxa, como é que você vai fazer uma coisa dessas? Como é que você abandona assim as coisas?”. Lembra que eu te falei que eu não acreditei quando ela disse que era só porque ela se interessava por outros assuntos. Eu não acreditei muito. E eu me lembro como é que foi depois, desmontando o set, com ela do meu lado, na cozinha, falando que eu tinha razão. Se aproximou de mim falando que eu tinha razão. Porque a minha amiga tava falando: “Nossa, você ficou no pé dela, e ela se esquivando, como é que vocês aguentam?”. E eu não fiquei no pé dela. Jornalistas estão acostumados a serem rejeitados, das pessoas se esquivarem da gente, a fazer perguntas que elas não gostariam de estar respondendo. Isso é normal. Se eu fizer tudo que o entrevistado tá esperando, o que que eu tô fazendo ali? Nada, porque é conversa de comadre. Agora, eu só fiquei triste dela não ter falado o que ela falou atrás das câmeras. Porque ia dar pro leitor, pro público, pro receptor, uma ideia mais clara de quem era ela.

Dessa forma, eu perguntei a ela: “O que você gostaria do que ela te disse que as pessoas soubessem? O que você acha que era um elemento importante pra entender a Neusa?”

Que ela tinha razões... Tinha razões outras. Eu acho. Porque se não ela não teria quase se irritado. [Luiza: Você acha que gerou um certo desconforto com as perguntas?] A minha amiga achou, eu não achei muito não, a minha amiga que falou pra mim “Nossa, mas como é que vocês aguentam?”. Que nós jornalistas aguentamos cada uma. Mas eu não senti nada, porque o pós-entrevista foi tão legal. O pós-entrevista tinha que ter sido acrescentado. Eu lamento isso. Isso que eu gostaria de dizer. Se você me perguntasse “O que que é que fosse acrescentado?”, eu diria “O pós-entrevista eu gostaria que fosse acrescentado”. Porque ela tava mais leve. Sem medo da censura. Porque você fala uma coisa, você mobiliza o movimento negro. Você mobiliza a academia, as sociedades psicanalíticas, você mobiliza uma porção de gente. Talvez, o que estivesse se pedindo ali pra Neusa é que ela reingressasse no movimento psicanalítico negro, entendeu? Eu disse que se a gente tivesse pensando em perguntar pra Neusa, “Por que você não volta a militar como psicanalista negra na psicanálise? Por que você saiu?”, tinha muito peso. Talvez, precisasse de mais... Entrevistas não são fáceis; com pessoas famosas, muito menos. Agora eu posso imaginar, porque esse programa do Lázaro, ele alcança, ele é do canal mais caro da NET, então ele alcança os lacanianos, entendeu? Não sabia que ela era lacaniana e que bom que eu não sabia, por causa dessas coisas. Minha amiga é branca, professora universitária, e ela tava me contando que o psicanalista dela tava em silêncio durante um tempão e quando ela foi ver ele tava dormindo. Desde esse dia eu fiquei com problema com lacanianos, porque é muito silêncio. E eu vi também um debate com lacanianos e militantes do movimento negro que os lacanianos pareciam que tavam ouvindo primatas, numa boa. E isso é muito soberbo, muito sem noção. Sem noção, não tem noção, porque é o racismo. Então, eu posso imaginar que peso não teria a fala de uma mulher dessas pra esses interlocutores com os quais ela passaria a dialogar sobre essa questão através do *Espelho*, através do programa. Então, isso tudo eu acho que me deixou um pouco irritada. Eu fiquei um pouco... “decepcionada” foi a palavra. [Luiza: Você esperava que ela fosse...] comprar a briga. E, outra coisa, teoricamente, não é impossível fazer psicanálise, pelo menos eu desconheço que seja impossível fazer psicanálise pra pessoas negras, tendo temática negra. Eu não sei exatamente o que ela falou, eu não

me lembro mais. Mas foi algo nesse sentido. Eu só me lembro que a minha amiga falou que ela tava arredia. Arredia, assim, sem querer responder, tava sim.

Esse trecho dá uma ideia do contraste, para Sandra, entre um clima de tensão silenciosa, incômodo e censura, do momento da entrevista em si, e da leveza e abertura do pós-entrevista. Por outro lado, ela torna evidente seu desapontamento de que Neusa tenha se desvinculado do “movimento psicanalítico negro” e é nesse sentido que talvez para ela a entrevista não tenha rendido tanto, na medida em que deixou de servir como um canal de transmissão dessa discussão, que pudesse alcançar várias frentes de interlocução, da militância ao meio acadêmico, quanto às instituições psicanalíticas. Aqui, ela não deixa de se posicionar criticamente em relação às vertentes psicanalíticas que apontam como uma impossibilidade a abordagem da temática racial ou que cuja terapêutica seja voltada à população negra, tomando os lacanianos como objeto de suas problematizações, citando exemplos que expressam a lógica racista imperante nessa tradição psicanalista. No entanto, suas críticas se estendem também para setores da militância negra da década de 1980, na qual a própria Sandra era ativista.

Posso falar outra coisa? Me disseram que esse livro [*Tornar-se negro*] foi muito mal recebido por uma ala do movimento negro. Ou seja, ela foi maltratada. A gente tem que entender por que ela foi maltratada. [Luiza: Mas você sabe dizer qual parte do movimento negro? Porque só ouvi do pessoal do movimento negro só coisa boa.] As pessoas, elas não vão falar pra você, Luiza. Quem maltratou, quem discordou, só sei que ela se afastou da militância. E ela se afastou totalmente. Ninguém se afasta do que é bom, num acolhimento, numa recepção amorosa. Você concorda comigo? Como é que pode ter tido tudo isso e ela não querer citar o livro? Não faz sentido algum. Faz sentido pra você? Eu só sei que me falaram isso. Ela se afastou porque tinha uma linha do movimento negro que não aprovava o livro. É, bem, ela teve que conviver com essa brutalidade intelectual militante. Claro que não foi todo mundo, evidentemente. Porque, se não, ela não nos receberia, digamos assim. Mas ela precisou de um tempo. E se você tá me dizendo que ela, em vários lugares, ela assumiu essa posição [de se recusar a falar deste trabalho], é porque realmente tava rompendo com todo mundo. Foi bom você me dizer isso, porque a gente passa a pensar, ampliar ainda mais o leque de possibilidades, partindo dessa complexidade que é o ser humano, contraditório, radical. Tem uma coisa importante: hegemonia. Quem entra nesses círculos muito elitizados bebe dessa água. Essa coisa do encontro dos lacanianos com os movimentos negros foi uma coisa, pra mim, chocante. Eu não falei nada porque eu não sou psicanalista, então eu não podia debater nada. O que eu sei fazer bem é lançar, polemizar. Mas nem precisava polemizar, porque eles mesmos tavam... É uma polêmica incorporada, lacanianos e militantes negros. Muito polemizados. Muito agressivos entre si. E os lacanianos, talvez as pessoas do movimento negro mais irritadas, irritadiças do que os lacanianos em si, que tavam assustados. Como é que você vai pra uma mesa, pra um debate, assustado com seu oponente? Com seu palestrante? Com seu colega de mesa? Não poderia haver isso. É racismo isso. Eu tô errada? Não faz sentido nenhum vir pra uma mesa de debate e tá achando que tá lidando com primatas. Assim, assustadíssimos. Eu sei que aí o pessoal do movimento negro também, sei lá... é porque não participam, vivem em mundos diferentes. Talvez a Neusa tenha passado por isso também [por racismo por parte dos psicanalistas]. Porque é muito difícil ser negro. E porque que ela escolheu um tema desse, a ascensão dos negros de classe média. *Tornar-se negro*? Muito sugestivo. Pode-se pensar de muitos ângulos, as respostas dela, esse mergulho nesse tema, a partir de um referencial

teórico hegemônico. Ter abandonado tudo pra lá. Agora o que é imperdoável é a postura dos lacanianos em geral. Alguém que perde a própria vida ou que doa a própria vida ou que desiste, a gente só pode lamentar muito. E quando é uma preciosidade...

É importante pontuar que eu, enquanto pesquisadora, e pelos limites da própria pesquisa, não encontrei evidências dessa resistência interna, da própria militância negra, ao trabalho de Neusa publicado no Instituto de Pesquisa das Culturas Negras em 1983, o que não quer dizer que não exista. Embora seja conhecido que Neusa, de fato, se afastou da militância, poucos anos depois da publicação dessa obra, e que muitos de seus amigos próximos, que estiveram atuando juntos nessa juventude ativista, não sabem muito bem o porquê desse desvinculamento, a não ser pelo motivo de passar a se dedicar à clínica e à pesquisa psicanalítica. Sandra aponta, nesse envolvimento na militância, seguido de um abrupto afastamento, uma contradição, que apenas se justificaria por uma vivência hostil e conflituosa na experiência política. Por outro lado, sua crítica a uma “brutalidade intelectual militante”, pela qual Neusa teria sido vítima, reitera a crítica que já havia feito aos psicanalistas lacanianos, tomando este grupo como um círculo elitizado que, além de reproduzir racismo e branquitude, vive em um mundo apartado do pensamento crítico racial e não promove abertura para a escuta dessa pauta. Essa impressão é compartilhada por muitos interlocutores, como veremos no módulo seguinte, que localizam na própria psicanálise – e particularmente nos psicanalistas – e sua impermeabilidade e desinteresse pelo tema racial como principal hipótese do abandono de Neusa desse percurso investigativo.

Quer dizer, talvez ela não tivesse ali condições de dizer “Olha, tão certos aqueles que dizem que... mas se eu disser que é racismo o que acontece dentro de uma sociedade psicanalítica lacaniana...”. Entendeu o que eu tô falando? Isso é eurocentrismo. Fazer esse tipo de apartamento epistemológico, “Não entrem”. Porque eu não sou dessa área, eu falo com referenciais que não são dessa área, então eu tenho dificuldade de me posicionar nesse debate. Mas eu não sou burra. Não sou, não. Entendeu? Então eu lamento profundamente que ela não esteja entre nós. É um pessoal que vai embora antes da hora. E ela disse. Ela disse pra mim que ela não poderia dizer coisas, coisas como essa, por exemplo, que eu tô te dizendo, do ponto de vista epistemológico. Que não é epistemologia porra nenhuma, o nome disso é racismo. Cê tá entendendo que isso é o tal do epistemicídio? Já escutou falar da palavra epistemicídio? Epistemicídio é isso. É um conceito que explica essas coisas todas. O epistemicídio explica isso, era só botar na roda. Por isso a gente fica querendo que o entrevistado fale, pra dizer assim “Mas o conceito de epistemicídio, ele não vai na direção contrária do que a senhora tá defendendo, Dra?”. É isso que a gente ia fazer. Que a gente tinha conversado com a Sueli Carneiro, que vem da USP, pós-doutora. Ela também teve lá no *Espelho*. Então, era só pegar uma sugestão de pauta do telespectador e falar “Olha, eu tenho uma sugestão de pauta aqui que vai numa direção contrária à defesa que a senhora tá fazendo da impossibilidade epistemológica lacaniana de dar conta desse objeto”. Mas aí ela ia comprar uma briga com a sociedade dela, ia comprar uma briga. Mas ela disse, ela foi clara pra mim, que ela sabia. Que ela sabia que eu não estava errada. Era isso que eu quero que você compreenda. Ela sabia que eu não estava errada. “Você não estava errada”. Não estava errada em dizer que ela estava fugindo do debate pra

não dizer o que era pra ser dito, que eram coisas dessa natureza. Entendeu? Aí falou pra mim que eu não podia falar ao vivo, ela falou isso pra mim. Mas falei pra ela “Teria sido tão bom”, porque quem ganha com isso é o telespectador, é quem tá brigando. Porque ela tava num lugar de excelência. E eu entendo o porquê dela não querer sair desse lugar, né, um lugar de estrela magnânima. É um lugar de quem também lutou pra caramba, não vai comprar um monte de briga de novo, tudo de novo, outra vez, novamente. Mas pra quem tá brigando, pôr uma fala dessa dela era tudo de bom. Você não concorda? “Olha o que que a Dra Neuza Santos tá dizendo aqui no programa do Lázaro Ramos”, porque isso dá uma repercussão enorme. Então, isso dá um alcance. E é importante que os jornalistas se coloquem, entendeu? Pra vocês entenderem melhor o que que a gente tá esperando do entrevistado. É o alcance da televisão que nos interessa. E os lacanianos estão entre essas pessoas. Então, um recadinho básico mandado pra eles. Ela mandaria um recadinho básico pra eles se ela tivesse falado “Olha, eu acho que é isso”. No fundo, no fundo, porque foi isso que ela me disse. “Sandra, no fundo você tá com razão. Não são essas razões que tô alegando que me fizeram eu me afastar.” Ou seja, “não é apenas porque desde pequena eu senti, desde muito jovem que eu me interessei pela medicina, me interessei pela psiquiatria, por esse tipo de patologia, pela psicose, pelos psicóticos. Não foi só por isso. Eu desisti do confronto”.

Não podemos deixar de remarcar que essa é uma leitura que Sandra desenvolve, em meio a outras tantas, tendo em vista a posição esquivada e defensiva de Neusa durante a entrevista e o fato de ela ter, de certa forma, se aberto para ela, no pós-entrevista, assumindo que o que ela expôs no programa não era tudo, tinha algo a mais que não poderia ser revelado publicamente. Não nos cabe especular e definir o que seria(m) este(s) “a mais” não dito(s) para o público. Mas as observações de Sandra nos abrem para inúmeras interrogações, sendo uma delas o próprio fato de que, diante de uma postura tão reticente na entrevista, por que Neusa decidiu aceitar este convite em meio a tantas outras recusas em falar sobre o trabalho *Tornar-se negro*? No entanto, não me parece trivial que, no mesmo ano, ela tenha escrito “Contra o racismo: com muito orgulho e amor”, no jornal Correio da Baixada. Sobre uma ideia de uma certa reaproximação à questão racial, no último ano de vida de Neusa, Sandra Almada também revela sua impressão:

Esse rapaz, o Marco Antônio Guimarães, ele é um psicanalista winnicottiano, criou um grupo chamado “Tecendo Memórias Futuras”. Eu contei isso pra sua madrinha, no dia da entrevista, e ela ficou encantada. E ela falou “Eu queria ir a uma reunião desse grupo”. Seria uma reaproximação dela, porque tinham militantes nesse grupo, não eram todos não. Tinham várias pessoas, mas todas as pessoas naquele grupo estavam preocupadas com a questão racial. Eram pessoas preocupadas com a questão racial e a psicanálise. Então seria bacana, porque ela gostou muito disso e ela me pediu pra ir lá. E eu fiquei de ir, deixei o endereço... Ela queria ir lá. Lá do encontro de psicanalistas e não psicanalistas, que colocavam a psicanálise à serviço... Esse grupo se apoiava numa ideia winnicottiana, se eu não estou enganada. Do Winnicott. É um psicanalista importante. E ela queria ir. Então, foram dois indícios fortíssimos de que ela ainda estava sendo tocada afetivamente, né? Ela também deixou na casa dela os convites do espetáculo que nós sugerimos, eu e Lázaro, que ela fosse assistir. Ela deixou lá. Então, aquilo mexeu muito comigo, porque ela tava atenta. Ela comprou os bilhetes do espetáculo que a gente tava sugerindo que ela fosse ver. O bando do Teatro Olodum tava no Municipal, tava no Princesa Isabel, num teatro legal. Um espetáculo

belíssimo que ela deve ter tido referências. Lindo. Belíssimo, belíssimo, belíssimo. Ela comprou o ingresso. Ela queria ver a raça dela no palco num teatro bacana. Se ela tivesse conseguido assistir ao espetáculo, se ela tivesse conseguido assistir e conversado com seus amigos psicanalistas, podiam ter acenado pra ela com redes de sustentação que iriam manter ela entre nós. Foi por isso que eu fiquei tão tocada. Ela não teve tempo. Ela não foi... ela não teve tempo. É uma coisa de “fulano desistiu” e pra complicar nós chegamos tarde, entendeu o que eu tô falando? Então, talvez por eu ter de algum modo, eu não tenho mérito nenhum nisso, tem uma coisa de, como é que a gente fala? Ficar atenta, né. Porque os negros são atentos aos outros negros. São muito atentos. Sobretudo quando nós somos os únicos nesses espaços. E nos consultórios nós somos... No lugar dela são raríssimos. E não deu tempo de ela conhecer a Vânia Cidade²¹⁵, conhecer o grupo Tecendo Memórias Futuras, entendeu? Não deu tempo. Não deu tempo.

Sem querer retomar a discussão apresentada no capítulo 1, em torno das leituras a respeito do suicídio de Neusa, me parece relevante que Sandra tenha associado esta morte ao movimento de seu afastamento da militância negra e abandono aos estudos sobre racismo, em que a desistência da questão ou da luta racial aparece imbricada com a desistência da vida. Igualmente significativo é o fato de que a psicanalista possa ter despertado genuinamente interesse pelo grupo de estudos, apresentado por Sandra, que sugere uma linha que articula psicanálise e relações raciais, em contradição à própria posição que ela defende incisivamente no *Espelho*, de insustentação dessa articulação.

Estas e inúmeras outras questões e desdobramentos resultam apenas desta entrevista ao programa *Espelho*. Nesse sentido, abro o próximo módulo, partindo agora para o campo de debate e disputa interpretativa que se abre através da visibilidade que esta entrevista ganha, sobretudo, no contexto do aniversário dos 10 anos da morte de Neusa, em 2018.

4.2 Disputas narrativas, leituras e críticas diante da posição de Neusa no *Espelho*

Em 2009, no contexto em que o episódio do programa *Espelho* com Neusa Santos Souza foi ao ar e, principalmente, a partir do momento em que ele retornou ao campo de debate público, em 2018, ao se tornar disponível no *Youtube* – através da iniciativa do pesquisador e psicólogo William Penna –, ruídos emergiram sobre a entrevista e sobre a posição de Neusa, na ocasião, diante do trabalho *Tornar-se negro*. Por um lado, suas afirmações sobre a obra foram utilizadas como uma tentativa de desqualificar o trabalho ou de demarcar seu anacronismo e inadequação, usando das palavras da própria entrevistada sobre as impossibilidades de se

²¹⁵ Segundo Sandra Almada, Vânia Cidade é uma psicanalista negra que foi diretora do departamento científico da Universidade Brasileira de Psicanálise e depois presidente da Associação Brasileira de Psicanálise do Brasil.

incorporar a dimensão racial à teoria e clínica psicanalíticas. Dessa forma, alguns psicanalistas se apropriaram da entrevista como meio de atestar a ilegitimidade de uma atuação psicanalítica “contaminada” pela luta antirracista. Por outro lado, da parte de profissionais psis já engajados em uma clínica sensível ao tema do sofrimento psíquico do racismo, algumas críticas foram direcionadas à Neusa, por interpretarem sua posição como uma rejeição ou destituição do valor do livro *Tornar-se negro* e, como consequência, o descarte de um projeto de uma psicanálise antirracista.

Érico Andrade e Priscilla Souza (2023, p. 3-4) chamam atenção para a fala de Neusa, na entrevista, que foi mais polemizada: “Ela diz que ‘*não republicaria o livro*’. A pergunta que um texto sobre a obra dessa pensadora tem que enfrentar é: Por que Neusa Santos Souza não faria uma nova reedição do seu livro?”. Sem querer corroborar com uma redução e fixação em cima de sua afirmação de que ela não reeditaria o mesmo livro nos tempos em que concedeu a entrevista, pretendo evidenciar a complexidade do posicionamento de Neusa, em que atesta a distância de seu momento presente, no que se refere à sua trajetória (intelectual, clínica e militante), em relação ao contexto de produção desta obra.

Visões antagônicas e complementares fazem leituras de Neusa no *Espelho*, apontando movimentos de ambivalência que ela realiza nesta entrevista. Alguns enfatizam que ela se mostra ali no auge da sua forma intelectual mais madura e sofisticada, e, ao mesmo tempo, revela muito sobre sua personalidade, na maneira de expressar-se sem constrangimento, não deixando se levar por qualquer caminho que queiram induzir a ela. Outros ficaram mais impactados pelo modo como ela se esquivava do lugar imposto a ela, de que sua maior contribuição tenha sido articular psicanálise e raça. Parte dessas pessoas enxerga essa sua posição como algo positivo, que a fez afirmar a sua humanidade, recusando um enquadramento que só enxerga “raça”. Observam que, dessa forma, ela se descola do rótulo de “mulher/intelectual/psicanalista negra”, e mostra que tem mais a oferecer do que só a essa discussão. “Ela não renegou o *Tornar-se negro*, apenas queria o direito de querer outras coisas, de estudar e de fazer outras coisas”, dizem alguns de meus interlocutores.

Enquanto parte substancial de pessoas ligadas ao movimento negro que eu ouvi na pesquisa estabelecem uma visão mais crítica ao caminho que Neusa tomou, ao virar as costas para a articulação do debate racial ao campo da saúde mental. “Foi quase que uma tentativa absoluta de individualização da questão do racismo, individualizar como solução, o que implica no esvaziamento do coletivo”, observam. Estes mesmos críticos costumam identificar que o afastamento de Neusa da militância antirracista veio junto com a desconstrução de vínculos de

solidariedade e afeto com pessoas negras, e associam o seu desfecho, o suicídio, como uma consequência direta dessa posição de desligamento com a comunidade negra afetiva e política, como ficou explícito no depoimento de Sandra Almada, apresentado no módulo anterior.

Retomo aqui aquilo que comecei a desenvolver no capítulo anterior (3.4) sobre uma hipótese de um distanciamento ao tema do sofrimento do racismo estar relacionado com a rejeição, invisibilização e a falta de interlocução com os campos da psiquiatria e psicanálise, aos quais *Tornar-se negro* se destinava. Para Benilton, seu amigo desde a época do mestrado no IPUB, embora ela preservasse a questão da negritude “nas escolhas estéticas, no tipo de leitura, no modo de se ligar na vida” (*ibid.*), na produção intelectual, ela deixou este tema totalmente de lado. “E por quê? Por causa da água fria que jogaram no momento da saída do livro [*Tornar-se negro*], eu acho” (Benilton Bezerra, 2023). Uma experiência semelhante verificamos na trajetória da psicanalista Isildinha Nogueira, no contexto de publicação de sua tese de doutorado (1998):

Eu não consegui, no meu trabalho de tese, por exemplo, colocar o nome que eu queria, que era “A cor do inconsciente”. *A cor do inconsciente* foi muito depois que eu consegui colocar, quando já publicando textos, veio essa questão. E aí, eu pude falar disso, mas naquele momento não. Por que eu não pude colocar “A cor do inconsciente”? Porque era um medo que a gente tinha naquele momento, de que fôssemos atacados pela sociedade ou pela comunidade científica, na psicologia, porque o inconsciente “não tinha cor”. Nesse sentido, eu fui a primeira pessoa que ousei a dizer que o inconsciente tem cor. Então, foi bem difícil e não foi, porque, na verdade, eu tive muita calma pra levar a coisa. No momento em que eu escrevi esse trabalho, esse trabalho tinha um sentido e um significado muito grande pra mim mesma. Eu queria entender que mecanismo era esse. Como a Virgínia [Bicudo]. A Virgínia também diz que ela começa a escrever porque ela diz: “Nossa, a psicanálise pode me ajudar a entender quem sou eu”. Desse lugar, né? E ela tinha sofrido muitas agressões. Ela foi a primeira mulher a ser analisada no Brasil, uma mulher negra, e uma das fundadoras da Sociedade [Brasileira de Psicanálise de São Paulo] junto com o [Durval] Marcondes. Ela foi extremamente rejeitada mesmo, assim, até de ter gente tentando fazer moção na assembleia aqui no estado de São Paulo, tentando classificá-la como “charlatã”. Foi uma coisa terrível... Porque também ela não era médica, além do mais, ela era negra. O Marcondes não sofria o mesmo tipo de rejeição – foi uma coisa brutal que fizeram com ela – porque ele era branco, né? Branco, cis, enfim... E médico. Então, ele tinha uma credibilidade (Isildinha Baptista Nogueira, 2023).

Este depoimento permite traçar aproximações entre a trajetória de três psicanalistas negras: Virgínia Bicudo, Isildinha Baptista Nogueira e Neusa Santos Souza. Isildinha fala do medo de ser atacada pela comunidade psi e acadêmica por tocar no tema da constituição do inconsciente pela experiência de racialização, como uma vez fora atacada Virgínia, não por abordar a temática racial, mas por ousar ser psicanalista, sem formação de médica, sendo uma mulher negra. Mais de dez anos depois da publicação de *Tornar-se negro*, Isildinha se colocava de maneira defensiva diante do meio acadêmico, que, por omissão ou rejeição, não estava

disposto a enfrentar o tema dos modos inconscientes informados pela “raça”. Na década anterior, Neusa (pelo que até então sabemos) não sofrera ataques diretos ao seu trabalho, mas sim silenciosos esforços de desvalidação e apagamento. O que, embora esteja sofrendo processos de deslocamentos e transformações no campo psi e acadêmico, como abordamos anteriormente, se reverbera até os dias atuais, quando escutamos que este trabalho é menos maduro intelectualmente, em relação a sua produção pós-*Tornar-se negro*, ou quando é considerado uma contribuição para a luta do movimento negro, mas não para a teoria psicanalítica.

Porque a Neusa, ela tem sido muito... Não sei se redescoberta, mas tem sido falada muito nos últimos anos, sobretudo pelo movimento negro. E eu não vejo ela ser falada dentro do campo psicanalítico. No movimento negro, se fala bastante, se falou bastante, mas eu acho interessante que a gente possa pensar na trajetória dela dentro do campo psicanalítico. O que ela trouxe ao campo psicanalítico. Eu não sei se você viu uma entrevista que ela deu para o Lázaro Ramos, em que eu acho que ela... Não que ela... Ela não nega, né? Eu vi essa reportagem há muitos anos, até gostaria de revê-la, mas ela questiona um pouco essa contribuição, não? Ela fala ali que ela acredita mais que seria o trabalho de cada sujeito em relação às suas questões. Eu não sei, Luiza. Eu teria que voltar um pouco a isso. Até essa avaliação que ela própria fez em relação a esse trabalho, a esse livro. Eu li na época. Comecei a frequentar o seminário dela, comecei a procurar os textos da Neusa, eu vi que ela tinha escrito esse trabalho no mestrado. E eu li por conta própria, mas ela, pelo menos, eu nunca vi ela fazendo menção a esse trabalho. [Luiza: Nem você também perguntou a ela sobre esse trabalho?] Pois é. Aquela coisa, né? “Aqui, vamos falar de psicanálise e isso é pré-psicanalítico”. Acho que era, talvez, um pouco uma fantasia assim, né? Apesar de que ela já trabalha lá com conceitos da psicanálise. Questão do Ideal do Eu, do Eu Ideal, mas ela não trazia pra discussão, não fazia parte das discussões, seja ela trazendo, seja as pessoas trazendo. Até porque, naquela época, não tinha essa discussão que tem hoje. Hoje, tem uma discussão forte em relação à psicanálise, questões raciais, racismo. Hoje, tem uma discussão forte nesse sentido. Naquela época, não tinha. Até 2008, não tinha (Paulo Ritter, 2023).

Como eu já havia sinalizado no capítulo anterior, uma descridibilidade da obra *Tornar-se negro* no meio psicanalítico aparece por meio da observação da rejeição pela autora do próprio trabalho, como se sua posição de distanciamento desta obra ratificasse que ela não deva ser tomada como uma obra lida pela psicanálise. Nessas circunstâncias, a entrevista do *Espelho* é apropriada enquanto forma exemplar de evidenciação desta rejeição e de que sua contribuição para a psicanálise está situada em suas pesquisas com a psicose. Por outro lado, não podemos deixar de considerar que, de fato, ela não retoma este trabalho em suas pesquisas, escritas e, sobretudo, em seu trabalho de transmissão²¹⁶. Muitas pessoas que eu entrevistei na pesquisa, do

²¹⁶ Rosa Alba Oliveira, que fora aluna de Neusa nos anos 1990 e 2000, diz, em entrevista para Leonardo Souza (*Um grito parado no ar*, 2020), que aos que se interessavam pelo *Tornar-se negro* e queriam saber mais sobre este trabalho, Neusa recomendava a leitura da obra de Appiah. “Em respeito da questão racial, ela indicava o Anthony Appiah, ela dizia como se ele tivesse trazendo contribuições que complementavam o que ela havia

meio psicanalítico, assumiram que ela mencionava muito pouco esta obra, alguns a desconheciam até muito recentemente, e outros, embora soubessem de sua existência e tivessem acesso ao livro, não tiveram interesse em sua leitura, nem tomaram iniciativas para interrogar Neusa sobre este trabalho. A produção de desinteresse, que nunca é neutra, aparece aqui para evidenciar não sobre motivações individuais, mas sobre o entroncamento do campo psicanalítico e o regime de branquitude (GUERRA, 2021).

O fato de a obra não ter sido tomada enquanto referência para a teoria psicanalítica resulta de um enquadramento, por parte de instâncias hegemônicas do campo psicanalítico, da temática racial e do racismo como política identitária (DAVID, 2013), o que situa essas produções como relativas ao campo da política ou das produções sociológicas. Quando nosso entrevistado acima reitera que Neusa tem sido “redescoberta” e falada, nos últimos anos, pelo movimento negro e não no interior do campo psicanalítico, ele não desenvolve esta constatação em uma crítica ao apagamento e invisibilização que o campo produziu sobre este trabalho, mas acaba por reafirmar que esta é uma obra que se destina à militância política (e se advém da posição da própria Neusa, ao retomar a entrevista do *Espelho*, para consolidar esta perspectiva). Ele sugere que “a gente possa pensar na trajetória dela dentro do campo psicanalítico. O que ela trouxe ao campo psicanalítico”. No entanto, isto não se traduz numa denúncia ao fato de que a contribuição de *Tornar-se negro* à psicanálise foi recorrentemente ofuscada e invalidada, mas reflete um incômodo por ela estar sendo atualmente referenciada e visibilizada por esse livro e não por outras produções situadas nos estudos que desenvolve sobre as psicoses.

A instituição de uma separação entre uma suposta produção não/pré-psicanalítica (*Tornar-se negro*) e psicanalítica (pós-*Tornar-se negro*) de Neusa Santos pressupõe uma exteriorização e exclusão das produções de autores e autoras psicanalistas que escreveram sobre o tema das relações raciais do escopo teórico de referência psicanalítico. Ana Paula Musatti Braga²¹⁷ nos alerta que, para encontrar uma forma rigorosa de se avançar nas articulações da psicanálise às relações raciais, exige-se muito trabalho de transformação das instituições psicanalíticas. Constatando mais de duas décadas de percurso de uma psicanálise daltônica

alcançado. [...] Ela não quis me dar [o livro dela] não, disse que eu tinha que ler o Anthony Appiah, que era o que ia me enriquecer mais, mas talvez porque fizesse parte de uma outra época da vida mesmo” (Rosa Oliveira, 2020). Não considero trivial que Appiah, um autor que desconstrói, às últimas consequências, o conceito de raça, estava no horizonte intelectual de Neusa na década de 1990. Por outro lado, este dado revela que não é porque ela deixou de abordar diretamente esse tema na psicanálise que ela se isenta da reflexão e da preocupação teórica sobre a questão racial.

²¹⁷ Em evento “Psicanálise e Relações Étnico-raciais”, Instituto de Psicologia da USP, 04 de outubro de 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FazXBFS-XA&t=500s>.

(BENTO, 2002), Ana Paula (2017) convoca os psicanalistas a refletirem o porquê dos caminhos tão sinuosos de silenciamento sobre a raça nas pesquisas psicanalíticas: “Quais as razões para, com tanta frequência, não aparecer o corpo, a cor, nos textos de psicanálise?”. Semelhante pergunta nos indagam Geisa de Assis e Heloisa Ribeiro (2022) sobre o silêncio da psicanálise brasileira a respeito do sofrimento advindo do racismo, respondendo-nos que este silêncio certamente está atrelado ao sintoma do racismo à brasileira enquanto neurose cultural (GONZALEZ, 1984). Kabengele Munanga (2000) também sinaliza a omissão dos negros nas produções acadêmicas nas áreas psi no Brasil. A produção de esquecimento é um elemento fundamental da dificuldade de se articular a construção teórica psicanalítica à questão racial (BRAGA, 2015; PRESTES, 2020; OLIVEIRA, 2020). Não se trata somente de um espaço extremamente escasso reservado às pesquisas sobre o atravessamento da raça à subjetividade, mas do apagamento sobre essa escassa produção e seus autores, pouco recuperados como bibliografia nas pesquisas posteriores e raramente tornados referência em artigos e cursos de psicanálise (*idem*). “Com isso podemos dizer que o silêncio da psicanálise brasileira sobre o negro tem consistido num duplo silenciamento e apagamento sobre os negros e negras, seja como autores, seja como temática relevante” (Ana Paula Musatti Braga, 2017).

Mas este fenômeno vem sendo modificado, sobretudo a partir de 2020, o que no meu próprio campo de pesquisa foi possível de constatar, seja no crescimento de seminários e debates dedicados ao tema do racismo articulado ao psiquismo, seja nas elaborações com menos *color-blind* (BONILLA-SILVA, 2006) e mais letramento racial (TWINE, 2004) de psicanalistas brancos – que, como todos nós que pertencemos ao grupo social-racial branco, por não termos vivenciado situações que evidenciam o dispositivo da racialização, não constatamos facilmente que também temos uma cor e que somos pessoas racializadas (SCHUCMAN, 2014). A construção, embora ainda modesta, mas não insignificante, de escuta à discussão racial no interior das instituições de psicanálise, vem, por um lado, recuperando trabalhos historicamente invisibilizados como o de Virgínia Bicudo e Neusa Santos e, por outro lado, propondo questionamentos e desestabilizações na própria estrutura da matriz colonial do saber e da branquitude que sustentam as escolas de psicanálise. Sobre estas transformações dos últimos anos, tomando o exemplo de uma importante instituição psicanalítica do Brasil, a Escola Brasileira de Psicanálise (EBP), de vertente lacaniana e milleriana, a psicanalista negra Vilma Dias relata no evento, organizado pela EBP Seção Rio, chamado “Tornar-se negro: Novas Leituras”:

Eu me chamo Vilma Dias, para quem não me conhece. Sou psicanalista. Eu tive que gritar dentro da Escola uma vez: “Eu sou desta casa!”. Essa talvez seja uma... Se não for a primeira, foi uma das primeiras vezes que este tema vem à tona na Escola. E eu devo dizer que, hoje, eu estou muito emocionada, muito, vocês não têm ideia. Porque são muitos anos para a gente estar chegando até aqui. Eu acho que eu me dei conta, que eu fiz um monólogo durante todos esses anos. Mas, hoje, Neusa nos convida a fazer um encontro, esses diálogos, porque diálogo é isso: é falar com escuta. E me parece que, nesse tempo, a gente construiu esse diálogo. Então, eu só posso agradecer. [...] Eu fico muito encantada de estar também trazendo e podendo escutar Neusa. Porque eu fiz, parece que não, mas eu fiz parte do movimento negro da década de oitenta, gente. Lélia, Abdias, Januário, toda essa turma, eu conheci, sabe aonde? No salão de cabeleireiro negro, onde a gente se olhava no espelho. E isso, eu não tô tirando dos livros, fizeram parte da minha história. Então, falar de Neusa, agora mesmo ouvindo uma gargalhada de Neusa gravada, me faz pensar que o que fica entre a fala e o discurso²¹⁸? Fica a voz, e eu acho que é isso. Eu, durante todo esse tempo, dentro da saúde mental, eu não quis fazer um percurso acadêmico formal, eu sempre falo que eu tô sempre na estimidade, né!? Porque desse lugar que também me colocaram, que eu fiquei dentro da Escola, ali um pouco na estimidade. Mas eu acho que é isso, a Escola tá num outro tempo, num outro momento. Eu acho que não é à toa que a gente tá escutando Neusa nesse momento. Agora é possível escutar. Talvez não na época que eu conheci Neusa, falando na Letra Freudiana, em 1984, quando ela estava apresentando o *Tornar-se negro*.... E hoje, quanto tempo levou para a gente estar discutindo, trazendo agora, mais atualizada, essa obra, com todo esse novo contexto? Agora, é possível falar, talvez seja isso (Vilma Dias, em evento “Tornar-se negro, novas leituras”, MUHCAB, 27 de maio 2023).

Ao constatar que este talvez tenha sido o primeiro seminário da EBP a trazer o tema do racismo, e, mais grave ainda (considerando a proximidade que muitos analistas desta escola tinham com Neusa), a trazer o *Tornar-se negro* como objeto de reflexão e diálogo, ela indica que até muito recentemente a instituição não havia construído regimes de escuta nem para temática da raça nem para o que alguns psicanalistas negros, como Neusa e Vilma, estavam trazendo e propondo para o campo. A falta de regimes de escuta não indica que não se falava ou não se propunha discutir a questão, mas que essas falas (das subalternas) não se faziam ouvir (SPIVAK, 2014). Este fenômeno de silenciamento Vilma chamou de “monólogo”, o qual teria sustentado durante anos no interior da EBP. Lembremos de Lélia Gonzalez (1984, p. 226-227), que diz que

a consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência [...] E, no que se refere à gente, à crioula, a gente saca que a consciência faz tudo pra nossa história ser esquecida, tirada de cena. E apela pra tudo nesse sentido. Só que isso tá aí... e fala.

²¹⁸ O “discurso” aqui, acredito eu, aparece em sua concepção da psicanálise lacaniana, como aquilo que faz o “laço social” (LACAN, 1968-69/2008).

Se pensarmos, com Vilma, que a voz está entre a fala e o discurso, e que há fala sem voz, porque silenciada, entendemos a importância da escuta, a qual condiciona o diálogo. Ela, assim como Isildinha e Neusa, traça um percurso informal e “êxtimo”²¹⁹, em relação às instituições de psicanálise, o que, em sua evidente repetição nessas trajetórias, não me parece ser um dado banal. Esta constatação, que não apenas informa sobre gênero e raça em sua articulação como marcadores de diferença que produzem segregação, mas que nos faz nos interrogar (e nos incomodar) sobre o contexto e estrutura que levam a uma mulher negra psicanalista tenha precisado gritar “Eu sou desta casa!” para tornar a sua voz audível e para ser reconhecida como contribuinte daquela instituição.

Retornando para a entrevista do programa *Espelho*, embora a maioria de profissionais e intelectuais psis negros defendam a perspectiva que desenvolvi acima – a saber a relação entre o afastamento de Neusa da temática racial com os regimes de apagamento e silenciamento do campo psicanalítico –, alguns, por sua vez, não reconhecem este distanciamento como uma ruptura. Estes chamam atenção para o fato de que abandonar a temática racial como percurso teórico não organiza por si só uma ruptura nem com a obra *Tornar-se negro*, nem com o compromisso, ética e horizonte antirracistas.

Alguns chamam atenção para o fato de o uso da categoria “marginal” por Neusa, na entrevista, ao falar do tema das psicoses, sugere uma continuidade e não uma ruptura com seus estudos anteriores: “Eu acho que é porque eu me detive, depois disso, no estudo de uma questão também muito marginal, que é a questão dos loucos”. Ao situar tanto a temática do negro, quanto à da psicose, como aquelas que ocupam um lugar à margem, ela se refere não apenas ao campo social, que segrega esses grupos sociais historicamente, ao fabricar a ideia de normalidade, como bem evidenciou Foucault. Mas, antes, convoca-nos a refletir sobre a marginalização da psicose no campo teórico da psicanálise. Como já trabalhado em capítulo anterior, Neusa escreve *Tornar-se negro* quando a “raça” sequer aparecia como questão para a psicanálise. No entanto, a psicose também se consolida como um tema marginal no campo, pois “do ponto de vista clínico, o trabalho com psicóticos sempre foi polêmico, tendo um caráter de excepcionalidade” (FERNANDES, 2023, p. 17). O que sustenta boa parte da admiração e reconhecimento de Neusa, frente à comunidade psicanalítica, devido à sua posição de “não recuar diante da clínica com a psicose”²²⁰, decidindo afrontar o pessimismo de Freud, em relação às possibilidades terapêuticas com pacientes psicóticos.

²¹⁹ Segundo Lacan, aquilo que está dentro e fora simultaneamente.

²²⁰ Frase de Lacan, porém recorrentemente atribuída por meus interlocutores para se referir à Neusa.

Como se sabe, a clínica de Freud é uma clínica das neuroses, em especial da histeria, enquanto a de Lacan é uma clínica das psicoses, especialmente da paranoia. Ou seja, não se trata em Lacan de um distanciamento da prática, mas, ao contrário, de um ponto de partida diferente na sua construção e, também, de uma crítica acirrada às diversas concepções clínicas que surgiram após Freud, as quais, segundo ele, traem o espírito mesmo da psicanálise. O trabalho de Neusa Santos Souza se alinha a essa perspectiva. Ou seja, visa, sobretudo, a essa retomada de uma reflexão clínica acerca daquilo que concretamente é problemático para a psicanálise. Sem dúvida, hoje como ontem, a psicose é um campo que traça para a psicanálise algumas de suas interrogações mais difíceis. [...] Pois, opondo-se a reduzir o fenômeno psicótico, buscando entendê-lo em seus próprios termos a partir da clínica, ela se situa em relação a algo que é problemático para a psicanálise, produzindo seu texto a partir dessa posição – posição que é condição de possibilidade para o avanço mesmo da própria psicanálise (FERNANDES, 2023, p. 20-23).

Como sabemos, tomar algo que é problemático para a psicanálise não é algo novo para Neusa, como já o faz em *Tornar-se negro*, ao apontar os limites da própria teoria freudiana, quando formulada sobre o narcisismo, para pensar o sujeito negro no Brasil – não apenas apontando limites, mas atualizando a teoria, ao trazer os conceitos de “ferida narcísica” e “ideal de ego branco”, como algo particularmente inovador. Assim como chamam a atenção Érico e Priscilla (ANDRADE & SOUZA, 2023, p. 14): “Para Neusa Santos Souza, a psicanálise é definitivamente entendida como uma tarefa inacabada e daí seu compromisso com a compreensão de temas marginais como a psicose, a loucura, o sofrimento com o racismo que ainda permanecem como feridas do nosso tempo”. A marginalidade de certos temas parece se configurar como um interesse de pesquisa, apontando para uma insistência nos estudos de objetos que se encontram à margem da disciplina. A dimensão da marginalidade também encosta na noção de “estrangeiro”, como formulada por Neusa, em 1998, no texto “O estrangeiro: nossa condição” (1998/2021). O psicótico e o negro aparecem duplamente como arquétipos do “estrangeiro” nesse texto, o primeiro de forma textualmente direta e o segundo por meio da figura do feminino:

Outra figura do estranho é o feminino. O feminino pensado como diferença, alteridade – o feminino como Outro. Outro sexo, outro modo de gozo, outra raça, outro país, outra língua. O feminino e o Outro que se opõe ao mesmo, resiste ao um da norma, faz objeção ao todo, à totalização, se contrapõe à ordem dominante. Norma de um lado, feminino do outro. A norma e sempre o masculino, o fálico, o adulto, o europeu. O feminino e o excedente, a desmesura, o que não se deixa reduzir, o que, com a norma, não tem medida comum. Nesse campo aberto habita o estrangeiro, o diferente, o que caminha em outra direção. Mora aí nessa região sem fronteiras aquele que convive com outro sentido, com outra significação, e que passeia por outros mundos possíveis. Mundos em que reina outra lógica, em que se fala outra língua. Nessa região habitam os psicóticos. Em sua deriva, e à moda nômade, os psicóticos se encontram aí, estrangeiros ao senso comum e ao bom senso, estrangeiros para o outro, estrangeiros para si mesmos, eles que se acham tão despojados de um si mesmo (SANTOS SOUZA, 2021, p. 126).

Sendo o feminino pensado como o processo de outrificação do sujeito, não parece distante a compreensão do negro também como aquele que é estrangeiro. A aproximação do feminino com o negro, do gênero à raça, como categorias que demarcam a diferença, a alteridade e a estrangeiridade, reaparece na conclusão deste mesmo texto:

E nesse estado de alma que o estranho como “doloroso fastio do mundo” se presentifica ao sujeito. Pudessemos acolher o efêmero, admitir a transitoriedade de todas as coisas, abraçar o nômade em sua transição fugaz, pudéssemos o sujeito dizer sim ao estrangeiro, esse passageiro da diferença, e o estranho haveria de se conjugar, não com inquietude, desalento, dor e medo, paixões tristes, mas aliar-se com a alegria do novo, com a afirmação do múltiplo, afirmação trágica do plural, do diferente. Só assim o estranho viria a se definir como afirmação alegre da diferença, verdadeiro antídoto contra toda forma de racismo. O racismo e essa peste, olhar odioso que afeta o Outro, visada de ódio e intolerância aquilo que funda sua diferença. Ódio e intolerância ao Outro, o racismo e essa maneira funesta de pensar e agir, fruto de uma vontade totalitária em seu duplo afã de extirpar do Outro o seu modo de gozo e, ao mesmo tempo, de lhe impor o nosso. Contra o racismo de todas as cores, de todos os sexos, de todas as crenças, de todas as línguas, de todas as culturas, de todos os países, contra esse horror, que nos valha o estrangeiro – o estrangeiro de toda parte, o estrangeiro do exterior e do interior de nós mesmos (SANTOS SOUZA, 2021, p. 129-130).

O artigo “O estrangeiro: nossa condição” (1998/2021), junto ao especial publicado no Correio da Baixada, “Contra o racismo: com muito orgulho e amor” (2008/2021), são as únicas produções textuais de Neusa que trazem diretamente a temática do racismo – ainda que por outras abordagens àquela desenvolvida em *Tornar-se negro* –, escritas em um período em que ela já estava imersa na pesquisa teórica-clínica voltada às psicoses. Algumas pessoas identificam, na presentificação desses textos, uma prova do não abandono da questão racial em sua produção psicanalítica. Outros reconhecem, ainda que indiretamente, esse percurso interrogativo, em diferentes textos da autora sobre a psicose, em que aparecem “as discussões sobre exclusão, violência perpetrada pelo Outro e adoecimento psíquico” (AIRES & TAVARES, 2021, p. 63). “Reiteramos que, embora o racismo tenha saído da condição de tema central da investigação da autora, manteve-se em seu horizonte de questionamentos e indignação” (AIRES & TAVARES, 2021, p. 63).

Maria Lúcia Silva, no prefácio à nova edição do *Tornar-se negro* (2021), afirma que a posição que Neusa exteriorizou no programa *Espelho*, tanto frente ao próprio trabalho quanto frente à militância, não a coloca alheia à questão racial enquanto preocupação política e prática antirracista cotidiana. Ela questiona: “Não seria militância sustentar-se, ano após ano, em espaços ‘reservados’ às pessoas não negras? Não seria militância lidar, cotidianamente, com a irracionalidade, a estupidez e o disparate próprios do racismo? Não teria ela escapado da

armadilha que destina a luta antirracista somente às pessoas negras?” (SILVA, 2021, p. 19). Durante o meu campo, particularmente em seminários, debates e cursos que acompanhei na pesquisa, ouvi muitos comentários nessa mesma linha argumentativa. Alguns exemplos, reproduzo aqui: “Se pensarmos que os psicóticos, neste caso, também eram de maioria negra, ela segue o caminho da militância, mesmo de forma mais solitária”; “Não sei se os psicóticos eram de maioria negra, mas os encarcerados em instituições manicomiais certamente eram, e ainda são. Mas para além disso ela pode seguir militante mesmo sem estar teorizando especificamente sobre questões relacionadas especificamente à questão racial.”; “Será que para falar de racismo é necessário ser militante? Neusa não era militante. Ela se afastou após o lançamento do *Tornar-se negro*. Não aceitava convites... Inúmeros militantes que conviveram com ela, nos informam sobre isso.”; “Fico pensando no que ela pode ter passado dentro dessa militância que ela chamou de mais organizada ao ponto de se afastar também.”; “Na entrevista com Lázaro, ela diz que foi e que não era mais militante e ativista. Para quem entende os processos de opressão, o ativismo está mais na ação contra tais situações do que no rótulo em si”²²¹.

Nos interessa pouco aqui o debate sobre a relação entre psicose e racismo – que me parece, inclusive, ser um ponto sensível e controverso dentro do campo psi²²², nem nos cabe a problematização sobre o que Neusa vivenciou no movimento negro que possa a ter repellido para fora do ativismo. No entanto, me parece relevante recuperar que muitas pessoas reconhecem, em seu percurso “não-militante”, uma contínua posição de ativista. Se pensarmos como a própria Neusa (2021, p. 77) define, em *Tornar-se negro*, a prática política enquanto um exercício “representado para o negro como o meio de recuperar a autoestima, de afirmar sua existência, de marcar o seu lugar”, talvez essas pessoas tenham razão, contrariando sua própria afirmação na entrevista de 2008, já que vemos muitos traços dessa obstinação em várias facetas de sua trajetória nos anos que se seguiram ao aparecimento desta obra em 1983.

²²¹ Reproduzi (de forma quase literal) alguns comentários que retirei do *chat* de um dos encontros do grupo de estudos “Tornar-se negra: uma leitura interseccional da obra de Neusa Santos Souza”, que ocorreu entre 03 de julho a 04 de setembro de 2023, realizado pelo CIDADES – Núcleo de Pesquisa Urbana (PPCIS/UERJ), e conduzido e mediado por mim.

²²² A perspectiva de que o racismo é desencadeador de psicoses muitas vezes se organiza sobre uma visão redutora e patologizante do sofrimento psíquico das pessoas negras, e não é visto como uma abordagem muito aderida pela psicanálise. No entanto, alguns interlocutores da área psi que entrevistei apontam para a possibilidade de o estudo das psicoses contribuir para compreender um tipo de sofrimento que é constituído pela inviabilidade da produção de barreiras ao Real, como ocorre com os psicóticos. De forma próxima, a voz racista emerge, muitas vezes, driblando a defesa psíquica, impossibilitando as condições para que o sujeito negro não seja atormentado por ela o tempo todo.

No mesmo seminário citado acima, “Tornar-se negro: Novas Leituras”, organizado pela EBP, que aconteceu, não por acaso, no Museu da História e da Cultura Afro-Brasileira (MUHCAB)²²³, Geisa Assis, psicanalista negra da Escola, traça, em sua fala, uma leitura sobre o trabalho de Cristiane Ribeiro, *Tornar-se negro: devir sujeito* (2020), que parece convergir para o mesmo argumento de que Neusa, apesar de se posicionar em lugar exteriorizado da militância cotidiana (como ela afirma no *Espelho*), não se antagoniza às saídas coletivas que se organizam pela via da prática política.

Cris nos fala de uma transformação “não toda”, onde uma transformação subjetiva pode vir ou não a resultar numa transformação política. Assim como não é garantido que transformações políticas venham a produzir transformações subjetivas. O que leva Cristiane a essa conclusão é uma análise tanto de *Tornar-se negro*, quanto da entrevista de Neusa dada ao programa *Espelho*, de Lazaro Ramos, transmitida em 2009. Cristiane não entende que exista alguma recusa de Neusa pela saída coletiva via militância, mas sim que Neusa não abre mão do trabalho singular que cada negro faz diante do mal-estar causado pelo racismo. É importante destacar, como faz Cristiane, que esse trabalho singular do negro diante do racismo não basta já que, como vimos em *Tornar-se negro*, o racismo expressado pelo negro é compartilhado tanto por negros, quanto por brancos. É uma tecnologia de poder, que faz operar, em última instância, a necropolítica. A política da morte que visa deixar alguns morrer, enquanto sustenta privilégios. Sendo assim o trabalho do singular não dá conta da constante ameaça da violência do Outro sobre o negro, por isso as saídas coletivas são importantes, mas elas são “não todas”. A gente sabe disso, mas a gente sabe que as saídas singulares também são “não todas”. Cristiane recorre a Hegel, Lacan e Fabio Bispo pra afirmar que não é possível descartar as saídas coletivas por elas não trazerem garantias subjetivas. Assim como não é possível descartar as saídas subjetivas por elas não garantirem garantias coletivas. É necessário sustentar a cota de contradição, o que aliás, como afirma Neusa (1983), o mito negro visa descartar. Cristiane Ribeiro deixa claro que não se trata de substituir a tarefa clínica pela prescrição de uma militância, mas de permitir que, ao falar de si na primeira pessoa, o sujeito possa fazer a sua voz reverberar o laço social (Geisa Assis, em evento “Tornar-se negro, novas leituras”, MUHCAB, 27 de maio de 2023).

Neusa, em *Tornar-se negro*, privilegia a saída, para os impasses subjetivos do racismo, via militância política, embora não suprima à saída singular, contida na ideia de “tornar-se negro”, como abordei no capítulo anterior. Enquanto, no *Espelho*, 25 anos depois, ela, pelo contrário, parece privilegiar a saída via trabalho singular de cada um.

Porque pra psicanálise só se fala de um por um, só se fala da absoluta singularidade. Então, quer dizer, o que eu posso, digamos assim, pensar é a partir de cada um que fala dessas questões a partir de uma elaboração singular dessas próprias questões. Eu

²²³ Situado na “Pequena África”, na Gamboa, o MUHCAB tem servido como lugar de transmissão da memória, cultura e história da população afro-brasileira, contra os processos de apagamento, soterramento e gentrificação que a Zona Portuária do Rio de Janeiro sofreu historicamente – local de importância histórica e patrimonial para a comunidade negra em diáspora, por ter abrigado, no passado, um dos portos que mais recebeu e comercializou africanos escravizados no mundo, que veio a se tornar um relevante centro de resistência e afirmação política e cultural negra no Brasil.

não posso falar de generalidade. Infelizmente, talvez eu não possa satisfazer em responder positivamente essa questão, porque a questão analítica, a questão da psicanálise, é de como cada sujeito em particular, no caso, cada negro em particular vai elaborar suas próprias questões. Então não tem uma resposta geral, entende? [...] Ah sim, eu acho que pra psicanálise só existe esse caminho, porque a rigor pra você pensar você tem que fazer, digamos assim, uma certa concessão de generalização. Até se pode fazer isso. Mas quando você faz isso, você justamente vai falar de generalidade. Em termos mais radicais, você vai falar de trivialidade. Quando realmente você quer dizer alguma coisa realmente incisiva, você parte do caso por caso, do um por um. [...] O que eu tenho a dizer do ponto de vista dessa generalidade que você me solicita, eu já disse. Eu já disse. Tá aí nesse livro, que vocês tão, né, trazendo à baila que é o *Tornar-se negro*. Então, eu digo, e do ponto de vista do que eu disse naquele momento, naquele momento da minha trajetória tá dito, e bem-dito. Mas hoje eu teria, digamos assim, uma restrição importante ao fazer generalizações a partir da psicanálise. Justamente porque eu acho que generalizações não cabe com psicanálise. Entendeu? Há uma certa contradição. [...] É um livro pra, está aí, é pra ser usado. Mas eu já tô em um outro momento. Eu vejo a psicanálise hoje um pouco diferente do que eu via, talvez. Talvez naquele momento eu pudesse achar, como achei, não é, isso que você falou um pouco de aplicar a psicanálise a essa questão. Hoje, eu tenho grandes restrições da ideia de psicanálise aplicada. Eu acho que a psicanálise, o que ela tem de importante a dizer, o que ela tem de forte, ela concerne ao singular, ao individual. Eu acho que a contribuição, assim, radical dela é singular. Daí talvez a minha dificuldade e a minha insistência e não aceitar os convites pra falar da questão racial, da questão racial a partir da psicanálise, porque eu acho realmente quase que, assim, inconsistente essa articulação. Eu sei que se faz, eu sei que se pensa, mas, sinceramente, eu acho, eu não assino embaixo (Neusa Santos Souza, em *Espelho*, 2009).

Nesse trecho, fica claro o ponto de maior ruído e discordância em relação à obra que escreveu anos antes, ao defender a perspectiva de que diante da angústia, do sofrimento, do embaraço e mal-estar que cada negro vivencia, a única saída possível, via psicanálise, para ela, seria a saída singularizada, do caso a caso, do um a um, aquilo que o sujeito opera por mediação do trabalho analítico. Localiza, portanto, na apreensão do social ou do racial, uma incoerência ao trabalho analítico, que pretende escutar o sujeito, a singularidade e o inconsciente. “A psicanálise teria, nesse caso, um limite de natureza epistemológica” (ANDRADE & SOUZA, 2023, p. 4) em apreender aquilo que se origina do âmbito do social ou do político. O que não quer dizer que a prática política deva ser descartada, mas ela parece compreender que, no enquadre psicanalítico, não há espaço para coletivização e para a generalização. Em *Tornar-se negro*, a militância aparece como um modo de desestruturar a posição de alienação e subjugação do negro: assim, “para que uma solução subjetiva seja exitosa, faz necessário um engajamento político. A Neusa de 2008, por sua vez, vem apresentar uma contradição ou uma negação dessa afirmação” (RIBEIRO, 2020, p. 95).

A nível conceitual, ela assim sinaliza seu distanciamento com a chave fanoniana do seu trabalho de 1983, que orienta que a clínica por si só não opera mudanças nas esferas sociais e que, para produzir saúde psíquica, é necessário transformações políticas concretas, que não

apenas acabem com o racismo, mas com a racialização enquanto instância de diferenciação (FAUSTINO, 2018). O enfrentamento dos efeitos subjetivos da racialização, para Fanon, além da desconstrução do “natural” que a ideia de “raça” engendra, demanda “um questionamento do objeto de análise: não mais o indivíduo, mas o próprio laço no qual ele se socializa e, portanto, se subjetiva” (AMBRA, 2021). A alienação do negro não seria uma questão individual (FANON, 2008).

Para Ernani Chaves, o afastamento de Neusa em relação ao *Tornar-se negro* não tem apenas a ver com uma redireção teórica e epistemológica, mas também metodológica:

Por exemplo, eu acho muito interessante do ponto de vista metodológico. Eu acho muito interessante. Às vezes, eu penso que uma das coisas que a Neusa talvez tenha se distanciado... Isso é uma viagem minha, né? É justamente o fato de que, ali... Não sei, eu acho que ela preferia escutar, sabe? Eu acho que a forma “entrevista”, apesar de todo o rigor metodológico ali, acho que, talvez, ficasse pra ela assim – depois, né? – uma coisa muito aquém da escuta psicanalítica. Mas eu acho a ideia excelente. Quer dizer, o pano de fundo psicanalítico que estrutura o livro, eu não acho que ele é uma aplicação, digamos assim, por aplicação. Eu acho que ali tem um modo de explicar por meio da questão do eu, do ideal do eu, do narcisismo, que eu acho que, pra época, e relacionado com a questão do racismo, é muito legal. Eu acho também que não tem vitimização, eu acho que isso é importante. Não tem, assim, uma posição de vitimização. Mas, assim, por exemplo, a introdução daquela coisa da ideologia, sabe? Eu acho que isso é uma marca da época também. Uma marca da época. Que marxismo era aquele? O marxismo que circulava naquele momento (Ernani Chaves, 2023).

Assim, Neusa também, em 2008, atesta um afastamento do aporte marxista, que sustenta sua obra dos anos 80, ao desenvolver, via psicanálise, uma teoria crítica da ideologia²²⁴, percebida como estruturante do Ideal do Eu. Este vínculo teórico certamente é rompido, quando ela se encontra, na entrevista do *Espelho*, numa nova perspectiva que enxerga que a relação entre psicanálise e marxismo apresenta um limite e uma contradição. Tais afastamentos teóricos, metodológicos e epistemológicos se estabelecem na crítica ao “saber das generalidades”, explicitada anteriormente pela autora no texto “E agora José?": “o saber que interessa ao psicanalista é o saber do particular que se recolhe, a posteriori, de cada sujeito que busca, que faz apelo ao analista” (2000/2021, p. 132). O saber das generalidades, por outro lado, estaria atribuído ao campo da Política, dos saberes sociológicos e antropológicos (*idem*). Assim, na entrevista, ela se recusa a responder à pergunta de Lázaro Ramos “Quais são os principais problemas emocionais e angústias da população negra?”, pois parece reconhecer, nesta interrogação, uma abordagem problemática, da perspectiva psicanalítica, percebendo-a como

²²⁴ Neusa, nas décadas de 1970 e 80, pensou, junto a Gregório Baremlitt, seu coorientador, o campo da psicanálise como espaço possível para desenvolver uma teoria crítica, na aproximação da teoria psicanalítica freudiana com a teoria marxista.

uma “inconsistente articulação”, por apostar nessas generalidades, seja em torno de uma ideia de um “negro” como categoria genérica, seja a partir da elaboração de uma a psicopatologia que se aplicaria ao conjunto desse grupo social, seja na aposta da coletivização como saída via militância política.

Há, ao que parece, uma zona de ruído entre o que ela relata – a dimensão da singularidade na teoria psicanalítica e o estudo da clínica das psicoses – e o que o entrevistador provoca ao problematizar a discussão proposta em sua dissertação a partir da ação política. Ruídos cujos ecos encontramos até hoje nas discussões sobre clínica e militância que, como encruzilhada, faz reconhecer impasses, mas também potencialidades (AIRES & TAVARES, 2021, p. 63-64).

No entanto, muitas/os psicanalistas contemporâneas/os, que trabalham na interface das relações raciais, vêm trabalhando na direção de sustentar esta encruzilhada, tal qual verificamos nas produções da própria Geisa Assis e Cristiane Ribeiro, citadas acima.

Cristiane Ribeiro (2020) parece avançar no que fora desenvolvido em *Tornar-se negro*, com ferramentas mais contemporâneas – como a própria ideia de necropolítica (MBEMBE, 2018b), entendendo que o arranjo singular por si só não basta para produzir deslocamentos sobre a subjetividade e saúde psíquica de pessoas negras, já que “essa solução estará sempre ameaçada pela violência do Outro [que produz sofrimento]. Daí a militância despontar como uma das formas mais promissoras de romper com o ciclo de dominação” (RIBEIRO, 2020, p. 95). Nesse sentido, ela afirma que a psicanálise não deveria abrir mão de nem uma, nem outra, já que sozinhas, ambas saídas, política(coletiva) e subjetiva(singular), seriam insuficientes. Ao trabalhar com o contexto da necropolítica e da violência de Estado contra jovens negros de favela, ela reflete sobre o importante papel do ativismo político na elaboração do sofrimento e do luto por familiares de pessoas negras assassinadas pelo racismo. Assim, ela nos interroga: “um coletivo de militância pode ser prescrito a todas as pessoas que perdem seu ente querido vítima da violência genocida do Estado?” (RIBEIRO, 2020, p. 64). A esta pergunta ela responde em negativa, dizendo que não se trata de uma prescrição, mas, antes, de reconhecer que “é também nestes espaços [de militância] que essas mulheres buscam parte do amparo e acolhimento do qual precisam em muitos momentos. De forma alguma se trata de substituir a elaboração do luto individual, mas, pelo contrário, trata-se de lançar mão de processos coletivos” (idem).

Toda construção teórica e analítica, [...] leva-me a confirmar a aposta de que há uma função na militância e na organização coletiva com finalidades de formação de seus membros, e que essa função, como todas as operações, são [sic] “não-toda” (LACAN, 1972-73/1985), ou seja, não podem ser totalizadas, sob pena de perderem seu

potencial subversivo. Não há que se substituir o trabalho singular ao qual os sujeitos devem se dedicar nas construções singulares, mas é inegável que a possibilidade dessas duas dimensões, subjetiva e política, ou a possibilidade de que uma se desdobre da outra, mesmo que não necessariamente, está colocada (RIBEIRO, 2020, p. 99).

Dessa forma, ela tensiona, atualiza e acrescenta ao que Neusa propõe no *Espelho* (2009), da mesma forma que responde à crítica de que a articulação entre psicanálise e racismo seja uma articulação inconsistente, ou – considerando um vocabulário atual – uma perspectiva “identitária” (DAVID, 2023). Ao encontrar a ideia de uma transformação “não toda”²²⁵ para ambas as saídas, singular e coletiva, ela opera a possibilidade de uma psicanálise lacaniana que não abra mão do campo social e da “raça” como uma “segunda pele” produtora de realidades e relações (SCHWARCZ, 2012). Enquanto Neusa, no *Espelho*, compreende, na aproximação da psicanálise com a perspectiva do social, uma incoerência constitutiva àquilo que seria próprio da vertente lacaniana, que pretende olhar para a singularidade. Assim, Cristiane avança também sobre seu pensamento mais estritamente lacaniano, que se desenvolve a partir dos anos 1990. Porém, não sabemos se, com as inúmeras transformações que se sucederam ao ano de sua morte em 2008, Neusa continuaria a “não assinar embaixo” esse projeto de uma psicanálise sensível à escuta do social.

Se a gente for parar para pensar que, quando Neusa morre, é justamente o momento em que está ganhando muita visibilidade alguns autores paulistas que fazem essa articulação entre a psicanálise e a sociedade. Que o Christian Dunker e o Vladimir Safatle estão começando a ganhar uma visibilidade nacional tremenda. E fazendo articulações que são interessantes, que conseguem fazer uma leitura sobre a dimensão política. É tão importante que eles ocuparam muito espaço, tiveram muita visibilidade. Eles são chamados até hoje para ocupar esse espaço de intérpretes do Brasil. E acho que faz parte da própria história da psicanálise, no momento que ela estava vivendo. Na década de 90, ainda não tinha tanta força isso. Na década de 90, década de 2000, aqui no Brasil. Fora do Brasil, já tinha muitos estudos lacanianos que faziam essa articulação com a sociedade de uma maneira bastante vertical. Badiou... Que nem é psicanalista, mas que também tinha uma visibilidade muito grande ao tomar a psicanálise como objeto de leitura do social (Paulo Bueno, em nossa entrevista, 2022).

Mais de uma década após o seu falecimento e a realização da entrevista para o *Espelho*, uma nova literatura emerge, pretendendo superar a recorrente omissão da temática racial nas

²²⁵ Em 1972-73, no *Seminário livro 20*, “Mais ainda” (1985), Lacan apresenta a tábua da sexuação em que circunscreve duas possíveis posições subjetivas frente à sexualidade, a masculina, onde o todo se define pela exceção, e a feminina cuja característica é não ter seu gozo inteiramente simbolizado pelo falo. Esse todo singular que escapa ao todo fálico, Lacan define pela lógica de “não todo”. Segundo essa lógica, não é todo ser falante que se inscreve na função fálica, ou melhor, a mulher não se inscreve toda na função fálica. Penso que se Cristiane Ribeiro usou, em homologia, a lógica lacaniana da tábua da sexuação para refletir as funções militantes e a organizações coletivas, foi para afirmar que estas não são universais nem tampouco se caracterizam pelo “todo”.

publicações psicanalíticas (BRAGA & ROSA, 2017) e para contestar a ideia de um inconsciente neutro, não marcado por uma experiência social e racial (NOGUEIRA, 1998)²²⁶. No presente momento da psicanálise brasileira, em que já se reconhece que a subjetividade é atravessada pelas demarcações das posições sociais historicamente forjadas, percebe-se a ampliação de esforços (auto)críticos, denunciando as suas raízes epistêmicas coloniais (GUERRA, 2021). O ideal de neutralidade, que se encontra nas bases da formulação teórica do inconsciente e esbarra no ideal de universalidade da constituição da branquitude, sobre a qual a psicanálise se incrusta enquanto campo de saber, passa a ser questionado. O que vem levando a deslocamentos nos sistemas de apagamento do campo sobre o racismo e na possibilidade de seu enfrentamento na clínica. Tais abordagens se situam na esteira das publicações psicanalíticas recentes que apostam na necessidade de revisão e atualização do campo psi no Brasil, no que toca à incorporação do debate antirracista, implicando uma teoria e práxis que, “desde a psicanálise, abalem a estrutura da segregação, advinda pulsionalmente da projeção do gozo sobre o corpo racializado” (GUERRA, 2021). Alguns psicanalistas contemporâneos (GUERRA *et al.*, 2023) vêm recuperado textos de Freud como *Psicologia das massas e análise do eu* (1921/2017) ou *Mal-estar na civilização* (1930/2010) para refletir como a psicanálise não implica necessariamente uma abordagem que privilegia a clínica à experiência social, ou de que a ênfase sobre o singular reforça uma oposição entre individual e social. Ou dialogam com Lacan para refletir como a psicanálise pode fazer operar uma lógica *moebiana*, que reconheça a continuidade entre sujeito e social, indivíduo e sociedade. Estas vertentes críticas têm trazido, nessa linha, o caráter eminentemente social presente em instâncias fundamentais para a teoria psicanalítica, como o campo libidinal, da pulsão, do gozo, próprias do inconsciente, que é compreendido como efeito das relações de linguagem nas quais somos capturados (BROUSSE, 2003).

Cabe demarcar que este movimento, no interior do campo psicanalítico brasileiro, que ocorre ao menos nas duas últimas décadas, é protagonizado por profissionais e intelectuais psis negros e negras, que provocam questões para a psicanálise que partem da própria experiência clínica, mas também da própria experiência como negro/a.

²²⁶ Isildinha Nogueira argumenta que, se o inconsciente traz as marcas das memórias da formação do sujeito, incluindo suas vivências assimétricas de sua posição na estrutura social, na subjetivação dos corpos brasileiros, pode-se dizer que o inconsciente tem cor (NOGUEIRA, 2021). Ela diz que, psicanaliticamente, pode não existir um inconsciente negro, mas que sim existe o inconsciente atravessado pela negritude (2017). O sujeito, assim, não é pensado enquanto um ser individualizado, descorporificado ou incolor, uma vez que sempre inscrito no laço social (BRAGA & ROSA, 2017).

Ao colocar no papel essas reflexões acerca dos sentidos que a cor negra/corpo negro implicam no inconsciente, faço-o a partir da minha experiência clínica como analista, analista negra que, no processo de uma relação analítica paciente negro/analista negra, está sempre atenta às questões que atravessam esse problema e que se presentificam através do meu corpo, um corpo negro. [...] Como profissional (e, particularmente, como negra), minha escuta sempre foi assim direcionada, até porque me parece que as estruturas de poder e dominação não são alheias às psicanálises praticadas nos consultórios (NOGUEIRA, 2017, p. 125-126).

Estas visões críticas sustentam uma aposta psicanalítica divergente à que Neusa defende na entrevista ao *Espelho*; elas questionam sua afirmativa das impossibilidades e limites do campo em tratar de temas que constituem o tecido social, e assim avançam nas perspectivas sobre a problemática por ela apontada. O ponto principal das ressalvas que ela direciona à própria obra, nesta ocasião, talvez se situe na descrença da generalização de determinada experiência subjetiva do que é ser negro no Brasil, passível de ser captada ou interpretada pelas chaves da psicanálise lacaniana, a qual ela se vincula teoricamente. Nesse sentido, visibilizo as perspectivas trazidas pelo psicanalista lacaniano, Paulo Bueno, que vem fazendo um trabalho primoroso em articular as questões próprias da psicanálise às do escopo das relações raciais, construindo uma afinação do olhar e da escuta para a “raça” na clínica analítica. Paulo aponta para a necessidade de um trabalho autocrítico, no interior do campo lacaniano, que esbarra na negação da possibilidade de incorporar o debate racial à teoria e formação psicanalítica, pelo imperativo do “singular” enquanto critério *sine qua non* de condução analítica.

Eu não tenho a mesma posição que a Neusa tem na entrevista do *Espelho*. Eu acho que ela respondeu ali, em 2008, o que era possível, de acordo com o percurso e a trajetória dela. Mas meu percurso indica uma coisa completamente diferente. O meu percurso psicanalítico ele tá muito ligado às instituições, ele tá ligado ao serviço público. Então, não tem como eu pensar de uma maneira diferente a relação da psicanálise com a sociedade. As incursões que a psicanálise realiza no campo social ela promove-se numa via de mão dupla. No sentido de que o singular ele fornece elementos de leituras para o social e, ao mesmo tempo, o social elucida impasses que estão ligados à subjetividade. Não é que tem dois campos: campo psicanalítico e campo da generalidade. Como se o valor psicanalítico é um, ali da clínica, individual, e o outro é o valor das generalidades, que é uma possibilidade de investigação sociológica, antropológica e daí por diante. Existe um outro diálogo possível que é muito potente para os dois campos. E obviamente eu não estou sozinho. É uma posição que eu entendo que está em Freud, que é retomada na Escola de Frankfurt, principalmente por Adorno, e por outros tantos psicanalistas. E aí vai entrar Lacan, e muitos psicanalistas brasileiros da atualidade. A própria Neusa Santos Souza ela se inscreve nessa corrente a partir do momento em que ela publica o *Tornar-se negro*. Não só se inscreve como ela praticamente funda esse campo, ela traz uma contribuição muito potente. E outras autoras e outros autores. A Lélia Gonzalez faz uma coisa maravilhosa também. São muitos e muitas que vão trabalhar nessa perspectiva. E tem muita gente sustentando isso, tanto nas escolas de psicanálise quanto na academia. E há outros e outras que também sustentam o contrário. De que há uma cisão entre esses dois campos, aquilo que interessa à clínica fica circunscrito ao campo da clínica. Nesse sentido, a aposta é de que os estudos que privilegiam a interlocução entre a psicanálise e as relações raciais podem transformar a psicanálise. [...] É muito difícil

concordar completamente com o que ela diz, mas existe um momento da clínica, em que efetivamente essa dimensão singular, ela vai ser essencial. Mas existe um outro lado que diz respeito também ao próprio processo, o próprio caminho, o próprio itinerário de formação do psicanalista, que também tem uma singularidade que precisa ser questionada. Como esse analista se deparou com a questão racial? Somos todos racialmente atravessados em todas as nossas relações. Como ele se deparou com isso, como que ele trabalhou na análise e no processo analítico que o formou? Se a gente está falando sobre quedas de ideais, em análise, e a gente fala nisso o tempo todo, como os analistas se formam em relação aos ideais que carregam insígnias de dominação na sociedade. Como eu, como um homem, com todos os privilégios que essa posição me confere, tenho trabalhado a minha masculinidade em análise para me formar um analista que vou atender mulheres, transgeneridades, vou atender homens e mulheres gays, lésbicas. Como o analista branco passa e atravessa também por... São ideais, são identidades. Não é um erro a gente, a partir da psicanálise, questionar a questão das identidades. E a primeira que tem que ser questionada é a identidade branca. Que nos constitui, que nos atravessa completamente. Então, acho que essas são questões bastante importantes para poder pensar esse analista que vai trabalhar com o singular de um outro sujeito. Como ele passa, na sua formação teórica, pelos estudos das relações raciais num país como o Brasil? Eu acho que, a partir daí, a gente consegue pensar de fato a dimensão singular. O analista não é simplesmente um ser abstrato que está pronto para escutar os significantes e a singularidade. [...] Agora, como você vai conseguir mudar a formação de analistas que tão numa sociedade como a nossa, que forma racismo desde os anos mais tenros da criança? Onde se vai enfrentar isso de verdade? Acho que esse que é o ponto mais delicado (Paulo Bueno, 2022).

“O fato é que a psicanálise se encontra diante de um paradoxo: enquanto suas instituições e vertentes ainda se demonstram racistas, algumas das experiências analíticas desenrolam-se como antirracistas” (ASSIS & RIBEIRO, 2022). Para complementar esta perspectiva, trago a fala de outro psicanalista negro, Jefferson Nascimento, que também dialoga com a vertente lacaniana, e que estava presente em uma mesa do seminário da EBP, mencionado há pouco.

Eu discordo de quem aponta a entrevista do *Espelho* como uma – e a gente pode discordar, obviamente –, de quem aponta como se a Neusa tivesse um pouco recuando do que ela escreveu no *Tornar-se negro*. Quando eu assisto àquela entrevista, pra mim, ela não recua. Inclusive, ela marca o que tá escrito. Que tá escrito aqui, tá escrito, e tá bem-dito, no caso ela fala. Só que ela não precisava voltar a isso. Não era talvez o trabalho dela. [...] Mas, pra além disso, Neusa não tinha esse espaço que hoje tá sendo possível pra tantos colegas [psicanalistas] poderem discutir. E a gente tem feito essa discussão, tem sido um ponto importante e tem uma aposta de uma galera na Escola, na instituição, na psicanálise. Precisamos escutar isso. Não se trata de fazer militância. Não é militância. Tá aqui, tá na premissa da psicanálise. Tá desde Freud. Tem em Lacan. A gente continua vendo isso. Isso tudo pra marcar o que a Neusa deixa pra gerações futuras – e futuro não tem idade, futuro é quem consegue chegar. Galera que tá aqui, o futuro é hoje. Então, o convite também é pra essa galera se interessar por isso que é uma questão de sofrimento, a situação de racismo. A psicanálise em alguns momentos se debruça sobre questões na contemporaneidade, na subjetividade da época. Se a gente tem livro sobre a mulher, que inaugura um tempo importante pra gente pensar o feminino em psicanálise. Se a gente pensa as discussões recentes sobre o autismo. Se a gente pensa... a gente dá as voltas com isso que tá acontecendo agora há muito tempo. Vamos falar também disso, vamos falar sobre o racismo. Acho que é esse o convite da Neusa (Jefferson Nascimento, em evento “Tornar-se negro, novas leituras”, MUHCAB, 27 de maio 2023).

Jefferson retoma a entrevista ao programa *Espelho* para se opor à perspectiva de que Neusa rejeita a própria obra e, ao mesmo tempo, nos sinalizar que, se há uma expectativa de dar continuidade e produzir atualidade ao trabalho iniciado pelo *Tornar-se negro*, isto é uma tarefa que não compete à Neusa, ali em 2008, mas aos psicanalistas contemporâneos. Ele chama atenção para o fato de que a psicanalista, à sua época, não tinha a mesma abertura que o contexto presente propicia ao debate sobre racismo, violência e subjetividade. Nesse sentido, faz um convite para que seus colegas do campo não negligenciem o enlace entre psiquismo e a questão racial, retomando um pressuposto da psicanálise que situa o inconsciente no cerne da política, o que se reflete na tarefa do analista em alcançar, em seu horizonte, a subjetividade de sua época (BROUSSE, 2003). Alguns estudiosos do presente têm realizado o trabalho de dar continuidade para a discussão sustentada por *Tornar-se negro*, produzindo novas leituras e atualizações, e construindo diálogos com outras produções psicanalíticas de Neusa e de outros autores.

Sobre a entrevista do *Espelho*, acho que não é simplesmente uma negação do *Tornar-se-negro*, mas existe um trabalho teórico a ser feito em cima do *Tornar-se negro*, a partir da perspectiva lacaniana. Quando ela fala que não republicaria, eu entendo que ela fala: “Não falaria nos termos que eu falei”. Eu entendo exatamente isso. Que ela não falaria nos termos que ela falou. Haveria um trabalho em cima dessa obra para que pudesse ser dita em outros termos. Agora, tem um lance que ela fala na entrevista que é importante. Ela tem uma descrença sobre pensar em generalizações. Esse estudo entre a psicanálise e a sociedade. Eu acho que tem muitos avanços nesse sentido. Mas que ela estava muito solitária quando ela estava entrando nas instituições psicanalíticas. E fazer isso sozinho é impossível. Ela estava sozinha. E essa é uma coisa que eu penso, que existe uma fronteira entre os estudos sociais e a psicanálise, e você vai acabar escolhendo ficar de um dos lados da fronteira. Principalmente quando ficar nessa fronteira é muito custoso sozinho, ainda mais quando tem um monte de agente alfandegário dos dois lados. De um lado, você tem um monte de marxista falando que você é identitário. Do lado da psicanálise, você também tem um monte de psicanalista falando que você é identitário. Você vai apanhando de todos os lados, sozinho. Quando, na verdade, a ideia é você poder fazer um trabalho rigoroso, considerando de fato como intervêm, na constituição subjetiva, todas essas dimensões interseccionais (Paulo Bueno, 2022).

Paulo Bueno é um exemplo de pesquisadores que vêm se dedicando ao trabalho de levar adiante o debate inaugurado por *Tornar-se negro*, nos anos 1980, fazendo um esforço de produzir articulações deste trabalho com outros textos da autora, de sua linha mais lacaniana, repensando a constituição do sujeito negro, a partir desse enlace possível entre psicanálise e sociedade, para além de uma leitura da identidade, mas, antes da operação de como a dimensão racial nos marca desde nossa instituição²²⁷. Neste trecho, ele destaca a particularidade da

²²⁷ O que traduz um esforço de repensar a noção de sujeito que não está colocada no *Tornar-se negro*, nos moldes de uma concepção de sujeito lacaniana, que Neusa vai teorizar em trabalhos como *A psicose: um estudo*

posição de Neusa, naquele momento, em que ela se encontrava sem interlocução na tarefa de articulação dos estudos sociológicos aos psicanalíticos, e que isto não se apresentava como uma tarefa fácil, devido ao lugar vulnerável a críticas que esta posição pressupõe, que provém de ambos os lados. A fragilidade desta posição fronteira entre ambos campos social e psi pode ter sido, segundo esta perspectiva, uma das motivações para uma radicalização de um caminho teórico, posteriormente escolhido, que opta por se desfazer da aproximação com os estudos sociais e raciais.

Por outro viés, esse afastamento do tema racial pode estar relacionado à necessidade de Neusa de se desvincular da fixação de uma intelectual em torno de uma única obra e da expectativa do que se espera de uma psicanalista e intelectual negra. Nesse sentido, a posição de recusa em responder às expectativas dos entrevistadores do episódio de *Espelho* poderia ser um reflexo de

um acerto de contas com a ideia, imposta pela branquitude, de que as pessoas negras só poderiam falar sobre o racismo. Sem dúvida nós, pessoas negras, estamos acostumadas a sermos convocadas para falar das marcas do racismo em nossa subjetividade como se não tivéssemos questões, contradições, conflitos, dilemas e sofrimentos que não se reduzem à esfera do racismo. É impossível não acolher essa reivindicação porque ela compõe, entre outras coisas, a luta antirracista (ANDRADE & SOUZA, 2023, p. 3).

A problemática da essencialização do (que é ser) negro, que se fundamenta no discurso social via racialização e epidermização (FANON, 2008), destitui a singularidade dos sujeitos negros, na medida em que um negro passa a representar todos os negros (PIZA, 2002). Ao mesmo tempo em que o mecanismo da invisibilidade negra, perceptível em diversos âmbitos sociais, é visto como determinado pelo fato de o “branco” ser tomado como paradigma da condição humana (BENTO, 2002), há também um mecanismo de (hiper)visibilidade do negro que condiciona e é condicionado pela raça. Edith Piza (2002) nos aponta para o lugar da raça como espaço de visibilidade do Outro, argumentando que enquanto há a singularização e a neutralidade racial na percepção dos sujeitos brancos, há uma visibilidade excessiva atribuída à raça na percepção dos sujeitos negros. “Assim, o lugar do negro é o seu grupo como um todo e o do branco é o da sua individualidade. Um negro representa todos os negros. Um branco é

lacaniano (1991/2023) e “O Estrangeiro: nossa condição” (1998/2021). No trabalho de 1983, ela não pensa o processo de tornar-se negro atrelado a uma constituição subjetiva que ela vai elaborar adiante em outras produções. Retornar às análises desenvolvidas neste trabalho de 1983, por este outro viés, é uma forma de atualizar a obra, aproveitando o percurso teórico que ela própria desenvolveu.

uma unidade representativa de si mesmo” (PIZA, 2002, p. 72). O que não deixa de ser uma forma eficaz de desumanização do sujeito.

Esta problemática se desdobra, nos tempos recentes, quando negros e negras inserem-se na academia e participam das esferas de produção e reprodução do conhecimento, como uma forma de encapsular o sujeito à temática racial. Dessa forma, o regime de branquitude e colonialidade que sustenta as estruturas de saber-poder é pouco abalado quando permite a permeabilidade de negros no âmbito acadêmico apenas quando circunscritos a um tema do “particular” – o racismo e as contradições raciais da sociedade – e não reconhece a autoridade de fala desses pesquisadores negros diante de temas considerados universais.

Eu não precisei tornar-me negro. Não, eu sempre fui [negro], porque eu sempre tive espelho em casa. Embora parte da minha família não seja negra, eu sempre me olhei, observei que tinha alguma coisa diferente das minhas tias, de alguns irmãos meus. Mas eu entendo perfeitamente o que ela coloca. Vi a entrevista do *Espelho*. Eu acho que todo mundo... quando você escreve uma coisa você não precisa ficar... Eu acho que quando ela fala isso, naquela entrevista, é porque as pessoas te aprisionam, às vezes, em determinado tema. Quando você fala de pretos, pessoas negras ou escravidão, só pessoas pretas que têm que falar. Aí, você é condicionado a falar daquilo, parece que você só serve pra falar daquele assunto. E nós não vamos falar só de escravidão. Até porque a história do negro não se reduz à escravidão (Flávio Henrique Cardoso, em evento “Tornar-se negro, novas leituras”, MUHCAB, 27 de maio 2023).

É o que eu chamo de a senzalização do intelectual negro na academia. A ele sempre devotada essa fronteira racial como uma obrigação. Como o músico negro tem que tocar cuíca, tem que tocar tambor, ele não pode tocar oboé, não pode tocar violino, é sempre cobrado essa presença de uma certa territorialidade da escravidão; não é nem a territorialidade negra, é da escravidão, da senzala. Essa discussão também rola muito nos Estados Unidos. Cultura da *plantation*, como eles chamam, que a universidade tem. A gente fala aqui senzala, lá eles falam *plantation*, “*plantation culture*” dentro da academia. Cultura da casa grande na academia. O negro tá lá, mas vai estudar escravidão, se não estudou ainda como é que pode. Mas esse é o ponto de que todos nós negros acabamos por, de certa maneira, se confrontar: você quer trabalhar a questão racial, mas você quer também trabalhar outras coisas, até pra marcar que você não tá só na *plantation*. Era meu caso com a semiótica, o caso dela lá com a psicose. Isso é muito interessante e, talvez, seja relevante você aprofundar isso muito bem, essa necessidade de quebrar o aprisionamento, quebrar essa condição de refém, os grilhões da *plantation*, da casa grande, da senzala, dentro da universidade, dentro do mundo acadêmico, dentro do mundo intelectual. Você quer estudar, mas não quer ser reconhecido como especialista disso. O branco pode ser especialista em relações raciais, é chique. Mas pra nós é um aprisionamento. A gente quer sempre ter um outro pé, uma cognição, uma comunicação além das questões raciais, como forma de demonstrar também a própria tradição do plurilinguismo, da capacidade de poder falar outro idioma. Eu não falo só esse idioma da escravidão, eu também posso falar sobre outra coisa. É uma busca permanente pelo reconhecimento, é uma certa incompletude que nos acompanha (Júlio Tavares, em nossa entrevista, 2022).

Nesse sentido, Flávio Cardoso e Júlio Tavares reconhecem um desejo de se libertar dos “grilhões da senzalização do intelectual negro”, no posicionamento de Neusa frente a Lázaro e

Sandra, em *Espelho*, ao afirmar outros desejos, inclinações e aptidões intelectuais e psicanalíticas, que não se reduzem à contribuição do *Tornar-se negro*. Outros interlocutores perceberam, nesse posicionamento, uma recusa em ser reduzida à categoria “psicanalista negra”, evidenciando uma tentativa de escape da captura, via essencialização, do que é ser psicanalista, sendo uma mulher e negra. Algumas entrevistadas psicanalistas e negras me chamaram atenção para o fato de que as inúmeras críticas direcionadas à sua postura na entrevista podem refletir uma necessidade, que provém de expectativas sociais, que solicitam que a/o profissional psi que é negro/a responda sempre desse lugar ficcionalizado que parte da raça. Ainda que o intuito aqui não seja o de confrontar cada uma dessas críticas, procuro chamar atenção para o fato de que tal incômodo, diante da posição incisiva de Neusa em não ceder ao direcionamento proposto na entrevista, pode estar relacionado a uma expectativa do que se espera de uma psicanalista e intelectual negra. Tal expectativa se consolida sobre uma certa essencialização do que é ser (intelectual ou psicanalista) negro/a. E em toda tentativa de essencialização está contida uma violência (MBEMBE, 2018a).

A psicanálise não é o único conhecimento, não é a única visão de homem possível dentro do universo terapêutico. Existem várias visões, a minha visão parte da psicanálise. Eu sou uma psicanalista. Eu não quero criar nenhuma teoria especial para enxergar ninguém. Eu tô enxergando. Eu temo isso também, algumas criações novas, a psicologia preta, não sei o que não sei o que lá... Eu não tenho nada contra isso. Agora, eu entendo que eu quero ser vista pelos instrumentos que sempre os seres humanos foram vistos. Por que eu não posso ser vista pela psicanálise? Eu não quero permanecer no gueto. Eu já nasci no gueto. Eu quero sair do gueto, eu quero quebrar com esse negócio da bolha. Eu sou um ser humano, eu quero estar em todos os espaços. Eu quero ocupar todos os lugares possíveis e imaginados. Inclusive ser pensada pela psicanálise. A psicanálise não foi feita pra pensar os seres humanos? Nós somos seres humanos. Nada nos impede de usar esse instrumento para nos pensar (Isildinha Baptista Nogueira, 2022²²⁸).

Algumas pessoas negras que assistiram ao episódio da entrevista de Neusa no *Espelho* se incomodaram com o fato de que, ao querer se distanciar de uma prática e teoria voltada para o sofrimento do racismo e ao se posicionar a favor da individuação, estaria negligenciando às questões do coletivo, atestando o seu desvinculamento com a comunidade negra e atuando para a invisibilidade da questão racial na psicanálise. Outras chegaram a problematizar o fato de ela ter abandonado a militância e a prática psi comprometida com o antirracismo para se dobrar à teoria psicanalítica lacaniana, conhecida por ser, dentro do campo da saúde mental, uma

²²⁸ Recorte de fala em “Gira de Diálogos sobre o Apartheid Brasileiro – Isildinha Baptista Nogueira e Júlio Cesar de Tavares”, do Laboratório Estudos Negros (LEN), 28 de outubro de 2022, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WHIARb9Gfew> (Último acesso: janeiro de 2024).

vertente mais elitista e branca, o que seria sinal de embranquecimento. No mesmo contexto dessa fala de Isildinha, exposta acima, Júlio Tavares, parceiro de militância, que esteve próximo à Neusa na época de seu maior engajamento político nas organizações negras, percebe acusações direcionadas a ela, por parte dessa mesma militância: “A Neusa Santos, próximo da morte dela, ela estava nesse dilema crítico inclusive. Se afastou bastante da militância e foi muito criticada pela abstinência com o contato com a militância” (Júlio Tavares, 2022²²⁹). Sobre estas críticas, que provêm de pessoas ligadas aos movimentos negros ou à “clínica preta”, a psicanalista Fabiana Villas Boas, se posiciona:

Por que que eu discordo? Porque quem tá saindo desse princípio, tá saindo de uma lógica essencialista do que é ser negro. Então ser negro é necessariamente obedecer a tais e tais critérios. Mas se a gente tá falando de uma essencialização, de que pra ser negro a gente precisa responder a um padrão, então a gente já não tá falando mais do ser humano, a gente tá falando de um aprisionamento do negro na negrura dele. A gente tá falando do plurinarcisismo do Fanon. O branco preso na sua brancura e o negro preso na sua negrura. E aí a gente só vive aquilo e não consegue viver para além do que dizem que é para a gente ser. Ou seja, a gente se assujeita ao que o outro espera da gente. Então, a gente sai do assujeitamento do que o branco espera da gente, pra entrar no assujeitamento do que o negro espera da gente. O que tá muito comum, das pessoas negras mais militantes, de criarem uma identidade do que é ser negro, e aí você só é negro suficiente se você ser periférico, se, muitas vezes, você tiver a pele escura – aí vai depender do grupo –, mas necessariamente a gente tem que ser periférico, senão não é negro o suficiente. A não ser que você seja famoso, né!? Aí, você pode ser a Beyoncé, Taís Araújo, Lázaro Ramos, aí tudo bem. [...] Se você tem que ser periférico e só cultivar o que é da negritude, você não pode se remeter às obras que são universais. Acho que tem uma coisa também de quem ascende socialmente, – talvez eu fique com tanta raiva, porque eu vou pensando em mim também –, que você vai perdendo pessoas negras do seu entorno. Porque, em alguns lugares que você vai passando, você vai virando negro único. [...] É mais uma tentativa de essencializar o negro, de prender o negro na negritude dele. [...] A gente sai desse essencialismo e desse assujeitamento que o branco coloca, pra vir um outro negro e fazer a mesma coisa. Então, se tornar sujeito, se tornar pessoa, criar os seus próprios referenciais, é um puta de um trabalho (Fabiana Villas Boas, 2021²³⁰).

Assim, por mais que a essencialização do negro, que o aprisiona e hipervisibiliza sua “raça”, negando sua individualidade, seja algo historicamente criado e imposto pelo regime de branquitude, há, na reação à subjugação que o negro experiencia na sociedade racista, muitas vezes, um outro tipo de essencialização, que parte da coletividade negra, que não permite que o sujeito apareça, ao não romper com os artifícios da racialização²³¹. A isso Fanon chamou de

²²⁹ *idem*.

²³⁰ Transcrição de áudio de conversa em *Whatsapp*, autorizada para a publicação por Fabiana Villas Boas.

²³¹ Não pretendo desenhar críticas, expor contradições ou reafirmar disputas e embates internos aos movimentos negros, que enfatize os desacordos ou conflitos de pessoas negras entre si. Pelo contrário, utilizo essa ferramenta crítica, a partir de Fanon, sobre a questão da essencialização, para refletir sobre o lugar de agência, autoafirmação e de autonomia reivindicado por Neusa, na entrevista ao programa *Espelho*, enfraquecendo as

encapsulamento do/a negro/a em sua “negrura”, que esbarra na ideia de duplo narcisismo: “E avançamos num corpo a corpo com a própria negrura ou com a própria brancura, em pleno drama narcisista, cada um enclausurado na sua particularidade, embora, de tempos em tempos, com alguns vislumbres, ameaçados, contudo, pelas origens” (2008, p. 56).

Isso nos movimenta para uma questão mais complexa a respeito do que hoje se constrói em torno da identidade negra, como resposta aos enquadramentos racistas que produzem o/a negro/a aprisionado/a à uma condição de outridade. As armadilhas constitutivas da identidade (HAIDER, 2019) consistem na possibilidade de se produzir uma nova essencialização quando se constrói a negritude em cima de valores positivos. Para Fanon (2008), a negritude emerge no momento em que o negro rompe com o assujeitamento do que o “branco” projeta sobre ele e abraça a si próprio em torno da construção de uma identidade. No entanto, o que se abraça com a negritude, às vezes, não está dissociado desse simulacro que a colonização forjou a respeito do que é ser negro: natureza, emoção e corpo. Assim, o movimento de negritude acaba por inverter a polarização criada pela colonização (*razão versus* emoção) e não consegue romper com a hierarquização efeito da racialização. Ou seja, se o racismo instituiu que só é humano quem segue as insígnias da branquitude, por vezes, a reação antirracista passa a instituir que só é negro quem responde às insígnias da negritude.

Esse momento em que a gente está vivendo é um momento bem importante, porque é um momento de amplificação de muitas vozes. Mas é um momento também muito... Acho que a internet vem com tudo. O YouTube, Twitter, diversos perfis e tudo mais. E privilegia-se muitas vezes uma comunicação que é pela via do deboche. Assim, é até comum a gente enxergar situações de críticas mesmo, tanto críticas que vêm de fora como críticas que vêm de dentro. Que estão ligadas a como um determinado sujeito tá alienado a um certo discurso ou porque decide alisar o cabelo, ou porque tem um companheiro branco, ou porque utiliza-se de roupas que se compreende que não deva estar usando. E daí por diante. Eu acho que isso é complicado, acho que é politicamente arriscado. Acho que é um redobramento, uma tendência, ao invés de ir pela via do acolhimento, mas um redobramento do sofrimento sujeito (Paulo Bueno, 2022).

Sobre esta mesma problemática, Mbembe interroga: “A partir de quando o projeto de sublevação radical e de autonomia em nome da diferença se tornará mera inversão mimética daquilo que passamos nosso tempo a cobrir de maldições?” (MBEMBE, 2018a, p. 23). Com Fanon (2008), a simples inversão da polarização não seria reivindicar a humanidade do sujeito negro, que ele reivindica a partir de uma concepção de humanismo inspirada pelo

inúmeras e duras críticas direcionadas a ela por pessoas brancas e negras. É desnecessário dizer que essa essencialização do negro parte, sobretudo, da branquitude.

existencialismo sartreano e beauvoiriano. Para tornar-se humano, segundo esta vertente de pensamento, exige-se a indeterminação como condição de manifestação da liberdade, autonomia e responsabilidade. Ou seja, o sujeito é um sujeito enquanto aberto à sua própria ação no mundo, e, assim, não pode ser determinado a priori (SARTRE, 1943, 1946). Fanon, que percebe que o contexto social constrange a autonomia e impede que a liberdade se efetive enquanto tal, diz que a racialização nega ao negro a possibilidade da indeterminação, destituindo sua condição de sujeito e humano. A racialização não desumaniza, entretanto, apenas o negro, mas também o branco, na medida em que ser humano não pode se constituir em cima da dualidade razão/corpo. Sob o signo dessa ambivalência, o sujeito fica cindido e castrado, ora despossuído da razão, e aprisionado ao corpo, ora destituído do corpo, aprisionado à razão.

Assim, ao essencializar e aprisionar o negro em um ideal de “negrura”, antagonizado com o de “brancura” (ou branqueamento), estaria implicada o não reconhecimento do negro como sujeito e um modo de desumanização. “Uma das formas de violência e dominação passa, justamente, por atribuir ao sujeito nomes que o fixariam em categorias que diriam quem ele é e o que ele faz, desconsiderando suas nuances, suas particularidades, seus quereres, seus desejos” (BRAGA & ROSA, 2017, p. 103). Também, Appiah (2019) vai tocar no problema da violência contida na normatização das identidades, que especifica e reduz a maneira como pessoas de determinada identidade devem se comportar:

Na vida social, também, é igualmente importante não avançar demais na luta por uma política de reconhecimento. Se este acarreta proclamar a identidade de alguém na vida social, então o desenvolvimento de normas enérgicas de identificação pode tornar-se não libertador, mas opressivo. Há um tipo de política de identidade que não só permite, mas também *exige* que eu trate a cor de minha pele ou minha sexualidade como essenciais para minha vida social. Muito embora minha ‘raça’ ou minha sexualidade possam ser elementos da minha individualidade, alguém que insista em que eu organize minha vida em torno desses elementos não é um defensor da individualidade (APPIAH, 2019, p. 26-27).

Nesse sentido, retornando ao *Espelho*, podemos supor da postura de Neusa, uma tentativa de se libertar de sua “negrura” e afirmar a sua individualidade, ao não se assujeitar ao que se espera dela como negra, ali personificado e simbolizado pela insistência dos entrevistadores para que ela falasse sobre o tema do sofrimento do racismo²³². Esta

²³² Ainda que haja outras camadas, nessa recusa em falar sobre o tema do racismo, possíveis de serem analisadas, como, por exemplo, as consequências sociais de se sustentar determinada posição (racial) em um ambiente que a branquitude impera, como a psicanálise, pois como nos lembram Rosa *et al* (2019), “dizer-se negra, expor-se, é risco conhecido” (p. 94).

interpretação encontra ecos no que diz Isildinha Baptista Nogueira, sobre um encontro que teve com Neusa nos anos 2000:

Conheci a Neusa aqui no colóquio “O Estrangeiro” [na PUC de São Paulo] e conversamos um pouco sobre essa questão, e ela me disse: “Eu tô cansada de falar sobre isso, eu não quero mais falar sobre isso”. E eu falei pra ela: “Mas, Neusa, se a gente não falar sobre isso, quem vai falar? As pessoas não se interessam por isso”. Ela disse: “Não, eu sou uma psicanalista, eu posso pensar e falar sobre outras coisas, eu não preciso pensar e falar só sobre isso. Também quero falar sobre outras coisas”. Na ocasião, ela me falou: “Eu tô fazendo um estudo belíssimo sobre a psicose”. Conversamos sobre outras coisas, mas ela dizia: “Eu não quero ser colocada nesse lugar de alguém que é especialista nessa questão. Eu queria que as pessoas me percebessem como uma psicanalista e que, portanto, pode pensar tantas outras questões e não só essa”. Mas como ela naquele momento, além da Virgínia, era quem trazia essa questão pra psicanálise, obviamente, ela era muito demandada pra explicar sobre isso ou pra falar sobre isso como hoje eu me vejo muito nesse lugar, né!? De dar letramento para as pessoas, explicar para as pessoas, para os psicanalistas. Eu não me sinto aprisionada dentro desse tema, acho que não, mas eu me sinto muito demandada pra falar sobre essa questão e entendo o porquê. Porque é uma questão que está fora das instituições, das escolas de ensino em psicanálise. Não tem, né? Tem, agora, um interesse maior porque o tema veio à baila. Aí, a gente tem pessoas maravilhosas falando sobre isso: Cida Bento, que vai escrever um livro sobre a branquitude, tem muitos jovens estudantes e jovens analistas trabalhando e escrevendo a respeito. Então, a gente tem, digamos, um holofote sobre essa questão, o que nos facilita, né!? (Isildinha Baptista Nogueira, 2023).

Assim, Isildinha traz uma questão pertinente, que podemos desdobrar na seguinte perspectiva: a problemática aqui percebida certamente não se encontra na insistência dos dois entrevistadores negros, no episódio do *Espelho*, que intentam que a autora do *Tornar-se negro* responda a partir da contribuição desta obra, após um período significativo de sua ausência nesta discussão no debate público. Não se situa, portanto, no fato de Lázaro e Sandra quererem ouvi-la comentar uma obra clássica dos estudos que articulam racismo e adoecimento mental, entendendo que esta demanda se faz pertinente na medida em que há uma significativa carência de produções em torno dessa temática (ainda mais se pensarmos no contexto do início dos anos 2000). O problema se encontra, antes, nos próprios processos de apagamento e invisibilidade do tema do sofrimento psíquico do racismo no campo da saúde mental. Porém, por outro lado, Isildinha ressalta um aspecto já supracitado neste capítulo, que se refere à percepção de uma transformação, no contexto presente, em que a temática racial articulada à dimensão psíquica não opera mais em um campo de ocultamento e invisibilidade, mas que ressurge com força na segunda década dos anos 2000, recebendo um “holofote” nos âmbitos midiático, editorial e acadêmico. O que altera a disposição deste debate e plurifica os lugares de enunciação que discutem a questão, ao mesmo tempo em que torna autoras como Virgínia Bicudo, Lélia Gonzalez e Neusa Santos divindades do campo.

Não podemos saber se, hoje, Neusa se incomodaria em receber este holofote e ser colocada neste pedestal, como parecem garantir muitos de seus amigos próximos que costumam acreditar que ela não gostaria desse lugar, tamanho foram os esforços de tentar se desvincular, em vida, de um rótulo de “militante” e de uma das maiores referências para o campo dos estudos psicossociais. Alguns amigos mesmos dizem que ela não teria permitido a republicação do livro, como ocorreu em 2021, baseando-se, inclusive, em seu posicionamento no *Espelho*. Entretanto, é verdade que ela não deixa de afirmar, nesta ocasião, que *Tornar-se negro* é um livro que está aí para ser usado e que “do ponto de vista do que eu disse naquele momento, naquele momento da minha trajetória, tá dito e bem-dito” (Neusa em *Espelho*, 2009).

O que parece se colocar, talvez, seja menos uma rejeição a esta obra e mais uma necessidade de afirmar uma posição enquanto psicanalista e intelectual que estuda e se interessa por outros temas, e que pode se autorizar a falar de outros assuntos, que não o racismo ou a negritude. Ou seja, com a possibilidade de se desidentificar com os sentidos que aparecem no enquadramento de “psicanalista negra”. Ela quer se identificar e ser identificada como uma psicanalista, que vai ser, entre outras coisas, negra. Nesse sentido, está reivindicando o direito de fugir da essencialização do/a negro/a e de ser reconhecida e percebida como sujeita, quando cria e afirma seus próprios referenciais. “Uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo” (SANTOS SOUZA, 1983/2021, p. 45). Nesse movimento, ela está se descolando daquilo que o Outro espera e projeta sobre ela, evocando para si sua autonomia, ao apresentar e inventar a si mesma, ao ser autora do enquadramento de si, e ao assumir autoridade diante da própria história (KILOMBA, 2019). O que parece ser o objetivo de qualquer processo de análise, diga-se de passagem: o sujeito, que chega com poucas condições de sustentar o seu próprio desejo e intensamente mobilizado pelo desejo do Outro, espera-se que, no trabalho de análise, se encontre cada vez menos submetido e subordinado ao olhar do Outro. A emancipação ou desalienação, segundo a psicanálise, é quando percebemos que nem tudo é ou vem do Outro, assumindo o nosso lugar de sujeito contraditório e falho.

Talvez, a posição de Neusa em *Espelho* seja muito similar ao que Beatriz Nascimento quis dizer com: “Não será possível que tenhamos características próprias, não só em termos ‘culturais’, sociais, mas em termos humanos? Individuais? Creio que sim. Eu sou preta, penso e sinto assim” (NASCIMENTO, 2006, p. 94). Talvez, o movimento de tentar se esquivar, naquele momento, em falar sobre o racismo que sofre como mulher negra ou que sofrem os seus pacientes negros, enfatizando a força contida na dimensão da singularidade de cada sujeito, seja uma forma também de ressoar a reivindicação do poeta Elicida: “Permita que eu fale, não

as minhas cicatrizes” (álbum *AmarElo*, 2019). Talvez, o que esteja em jogo seja querer se desfazer das amarras do imperativo de uma fala sobre o próprio sofrimento e poder afirmar desejos, interesses e paixões outras que constituem a subjetividade da pessoa negra, e não se reduzem à experiência da violência. Talvez mesmo, por esse motivo, que Neusa ateste, para seus entrevistadores e para o público do *Espelho*, que aquilo que ela não modificaria no *Tornar-se negro* (1983), aquilo que ela não abre mão neste livro, é justamente a força das narrativas de si, ou melhor das “narrativas de nós” (EVARISTO, 2020), representadas pelas histórias de vida de negros e negras:

Os movimentos negros, e nós como negros de modo geral, conquistamos muita coisa. Tem muito a conquistar, tem muito porvir. Por exemplo, o fato de o negro hoje se colocar como uma questão candente, ele é uma questão, ele fala de si, ele coloca a sociedade inteira para falar de si, isso é um avanço. Então, uma das coisas que eu acho que tem valor, digamos assim, do que eu escrevi, que eu continuo assinando embaixo, é o fato de que esse livro foi escrito a partir de histórias de vidas de negros, quer dizer, as pessoas sobretudo falaram. Eu falei a partir do que elas falaram. Então, isso é interessante. É, digamos assim, naquela época se falava em dar a voz. Hoje, não cabe mais isso; hoje, cada um de nós toma a voz, levanta a voz. Isso, digamos assim, é um avanço fabuloso, né? E, sobretudo eu, que sou psicanalista, fico muito contente com essa coisa de que o outro possa falar, meu trabalho é, sobretudo, isso, né? Criar condições para que cada um afirme sua fala. Então, em termos coletivos, a partir dos movimentos negros, da luta negra, o negro conquistou isso. Isso é festa, isso é pra festejar. Agora tem muito mais (Neusa Santos Souza, em *Espelho*, 2009).

Diante dessa sua afirmação, mais otimista do que pessimista, em relação aos avanços da luta e dos direitos da população negra, é curioso notar que, anos depois, em 2021, Lázaro Ramos, que escutou e interpelou Neusa em 2008, faz a seguinte declaração²³³:

Racismo é um tema que eu desejo que saia da pauta diária [do programa *Espelho*]. Meu desejo não é falar sobre racismo eternamente, muito pelo contrário. Mas o problema é que como, cada vez que ele mostra a sua cara, e ainda tem muita gente ignorante que comete racismo, a gente é convocado a falar dele novamente. Mas o meu grande sonho, na verdade, é que esse tema não exista mais. Mas ele só não existirá mais quando o racismo não existir mais (Lázaro Ramos, 2021).

Para Fanon, é necessário libertar o negro de sua negrura, no entanto, enquanto houver racismo, não se pode abrir mão da negritude. Segundo Faustino (2020a), Fanon não se posiciona na direção teórico-política antinegritude, sendo ele próprio um discípulo de Aimée Césaire. Porém, ele propõe que o sujeito negro deva poder assumir a mais autêntica singularidade, “não

²³³ Em entrevista “Lázaro Ramos sobre programa *Espelho*: ‘Não quero falar sempre de racismo’: Ator estreia, nesta segunda-feira (30), a 15ª temporada do programa no Canal Brasil”, *O Tempo*, 30 de agosto de 2021. Disponível em <https://www.otempo.com.br/diversao/lazaro-ramos-sobre-programa-espelho-nao-quer-o-falar-sempre-de-racismo-1.2534623> (Último acesso: janeiro de 2024).

ser mais escravo de seus arquétipos”, e, através de uma particularidade humana, tender ao universal (FANON, 2008). Se retomarmos a direção que Neusa escreve em seu primeiro livro de 1983, em nossa leitura, ela assume que tornar-se negro é um processo em devir, um caminho para ressignificar as marcas subjetivas do racismo, sem deixar de ser permeado pelas suas cicatrizes (BISPO, 2023). Tornar-se negro, por essa chave, permite que o sujeito reedite o que é ser negro a partir de caminhos abertos, já que “a experiência negra é ambígua, pois não há um preto, há pretos” (FANON, 2008, p. 123). Ser negro, portanto, não é se fechar numa insígnia fixa e gramatical de negritude. “Ser negro é tornar-se negro” (SANTOS SOUZA, 1983/2021, p. 115).

4.3 Da “mulher veneno” à “intelectual assexuada”: narrativas generificadas e racializadas sobre ascensão social e sexualidade na trajetória de Neusa

Eu sempre pensei essa questão do *Tornar-se negro* como uma questão de identificação, da ordem do imaginário mesmo, da ordem especular, em que algo do espelho precisa ser ajustado, já que o espelho não colaborou, de alguma forma. O “tornar-se negro” seria quase que um momento lógico de identificação do Eu, desse mesmo Eu que, em algum momento, se mostra dividido, e que, na análise, alguma identificação vai ser quebrada. Que é o momento da Neusa psicanalista, mais importante, mais madura, que seria esse momento de ter entendido que as identificações tão aí para serem quebradas (Maria Célia Delgado, 2022)²³⁴.

As diversas versões sobre a entrevista ao *Espelho*, discutidas no módulo anterior, convergem na constituição de uma dobra interpretativa na leitura da trajetória de vida e intelectual de Neusa Santos Souza. Podemos perceber que, implicitamente, aparecem construídas duas representações, quase antagônicas e dissociadas – mas que também significam um caminho, um percurso –, reproduzidas sobre um dualismo de universos semânticos que sustentam tanto um recorte temporal, quanto teórico.

Em primeira instância, evidenciar estas duas “fases”, em sua trajetória intelectual, não é um trabalho árduo. O próprio psicanalista e intérprete da obra de Neusa, Paulo Bueno, no curso “Tornar-se negra: uma leitura interseccional da obra de Neusa Santos Souza”²³⁵, sinaliza

²³⁴ Comentário proferido no grupo de estudos “Tornar-se negra: uma leitura interseccional da obra de Neusa Santos Souza”, do núcleo de pesquisa CIDADES (PPCIS/UERJ), durante o segundo encontro, conduzido por Paulo Bueno, intitulado “O estrangeiro, o negro e o feminino”, ocorrido em 10 de julho de 2023, autorizado para transcrição e veiculação neste trabalho por Maria Célia Delgado.

²³⁵ O grupo de estudos “Tornar-se negra: uma leitura interseccional da obra de Neusa Santos Souza” foi uma realização do núcleo de pesquisa CIDADES do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, ocorrido em oito encontros temáticos *online*, via plataforma Zoom,

estes dois momentos de sua produção intelectual, dividida em duas unidades, que se constituem, primeiro, pela escrita do *Tornar-se negro*, em 1983, e seus desdobramentos, e, depois, numa unidade formada pelo que ela publicou de 1990 até 2008, ano de sua participação no programa *Espelho* e, também, de seu falecimento. Paulo aponta a divisão destas duas fases – tendo como marco da transição para a segunda a publicação de *A psicose*, em 1991 – não a fim de reiterar uma separação conceitual, mas, pelo contrário, investir no caminho interpretativo de realizar pontes de articulação.

Na citação acima, a psicanalista Maria Célia, ao comparar essas duas fases teóricas de Neusa, tomando como recorte a sua concepção de sujeito e suas formulações sobre o “Eu” (particularmente como ela desenvolve este conceito em *O estrangeiro: nossa condição*, texto de 1998), salienta que, na segunda fase, uma Neusa mais importante e madura se apresenta. Aqui, o significante “psicanalista” aparece, categorizando esta fase como um momento em que a intelectual teria “entendido que as identificações tão aí para serem quebradas”. Já discutimos, anteriormente, como o *Tornar-se negro* e sua produção precedente aos anos 1990 é significada, por muitos psicanalistas, como “pré-psicanalítica”. No entanto, gostaria de colocar novas questões, pensando a partir de Fanon (2008). Quando Neusa, nessas narrativas, aparece significada como “psicanalista”, seria ela portanto menos identificada com a negritude, e estaria ela “tendendo ao universal”, como sugere Fanon? Por outro lado, como é possível pensar em um desvinculamento de uma identificação imaginária, especular, informada pela raça, quando se tem que deparar cotidianamente com o “peso inusitado” do olhar branco sobre esta mesma raça (FANON, 2008, p. 104)?

Antes de abrir para estas e outras interrogações, gostaria de demarcar que a separação que se constrói sobre a trajetória de Neusa não se reduz a uma perspectiva intelectual, mas se estende para a visão que se produziu majoritariamente sobre sua trajetória de vida, representada pela ordenação simbólica em duas imagens, que chamaremos aqui de “Neusa jovem” e “Neusa madura”. Esta oposição, que significa sua trajetória, reflete a separação construída sobre seu percurso intelectual, não por acaso, a categoria “madura” aparece, diversas vezes, para se referir à direção teórica mais lacaniana da autora. No entanto, ambas as atribuições duais, projetadas sobre a trajetória intelectual e de vida, me parecem problemáticas.

organizado e conduzido por mim, com a participação de oito palestrantes, a saber Vilma Dias, Paulo Bueno, Deivison Faustino, Priscilla Santos de Souza, Clélia Prestes, Ana Paula Musatti Braga, Fabiana Villas Boas e Andréa Guerra.

Não pretendo negar que, em um percurso intelectual, em que se acumula referências, leituras e pesquisas, desenvolva-se maturidade conceitual e analítica, mas, antes, demonstrar como a separação em uma “Neusa jovem” e outra “madura”, construídas enquanto oposição, carregadas de sistemas valorativos associados às categorias de “intelectual” e “psicanalista”, muitas vezes é mobilizada para desqualificar uma ou outra. Nesse sentido, quando o trabalho *Tornar-se negro* é valorizado, a “Neusa madura” poderá ser duramente criticada por ter aberto mão de uma discussão racializada da psicanálise e por ter se voltado para uma perspectiva da individuação, como vimos no subcapítulo anterior. Por sua vez, quando a “Neusa madura” é elogiada, ela pode aparecer construída sobre a evidência de sua evolução como intelectual, apontando, tacitamente, que a produção da fase anterior seria menos compreendida como uma contribuição psicanalítica ou acadêmica, por estar atrelada a uma questão de identificação ou de identidade racial. Sem contar que essa polarização não deixa de criar segmentações e reiterar uma ruptura e descontinuidade entre as duas unidades, que, muitas vezes, inviabiliza uma possibilidade de articulação teórica e a construção da leitura de sua produção intelectual em sua integralidade.

Ademais, gostaria de chamar atenção para os efeitos e componentes raciais que estão em jogo e são mobilizados, nesta instituição dual, quando falamos da projeção dessa segmentação em duas “Neusas” sobre a trajetória de vida. Para este fim, retomo duas importantes categorias para a discussão das relações raciais no Brasil que cimentam essas duas construções representativas: a ascensão social e a sexualidade. Vejamos como a primeira foi densamente refletida em *Tornar-se negro*. A ascensão social de negros e negras aparece narrada como associada à “conquista de valores, status e prerrogativas brancos” (SANTOS SOUZA, 2021, p. 45), que acompanha um custo emocional para o sujeito: “o preço do massacre mais ou menos dramático de sua identidade [negra]” (SANTOS SOUZA, 2021, p. 46). Nesse sentido, a ascensão social para o/a negro/a se organiza como uma dinâmica contraditória, em que se reivindica a possibilidade de “ser tratado como gente” na medida em que se nega às próprias origens.

Partimos de uma hipótese: a de que o negro tem dificuldade de conquistar uma identidade egossintônica que o integre ao seu grupo de origem e que o instrumentalize para a conquista da ascensão social. Numa sociedade de classes em que os lugares de poder e tomada de decisão são ocupados por brancos, o negro que pretende ascender lança mão de uma identidade calcada em emblemas brancos, na tentativa de ultrapassar os obstáculos advindos do fato de ter nascido negro. Essa identidade é contraditória; ao mesmo tempo que serve de aval para o ingresso nos lugares de prestígio e poder, o coloca em conflito com sua historicidade, dado que se vê obrigado a negar o passado e o presente: o passado no que concerne à tradição e cultura negras

e o presente no que tange à experiência da discriminação racial (SANTOS SOUZA, 1983/2021, p. 112).

A análise de Neusa Santos, nesta obra, é complexa e ambígua no que concerne a algumas afirmações que parecem se contradizer ao longo do trabalho. A primeira diz respeito à noção de “tradição e cultura negras”, que, ao colocadas no singular e associadas ao passado, parece nos orientar para uma leitura do que Fanon criticou como “a rejeição da atualidade e do devir em nome de um passado místico” (FANON, 2008). Impressão que será, em seguida, superada quando a autora constrói a sua principal proposição teórica em cima de uma ideia de identidade negra aberta, em movimento, em “tornar-se”. Segundo, o argumento de que esta mesma identidade seria negada, renunciada ou fragmentada pelo processo de ascensão social, minando o orgulho do sujeito negro e desmantelando a solidariedade da comunidade negra, ao passo que, na conclusão, ela afirma: “O negro brasileiro que ascende socialmente não nega uma presumível identidade negra. Enquanto negro, ele não possui uma identidade positiva, a qual possa afirmar ou negar” (SANTOS SOUZA, 2021, p. 115).

Não nos interessa aqui nos ater a essas aparentes incoerências da obra, porém nos cabe reconhecer que há uma certa ambiguidade que paira sobre a questão da ascensão social, quando esta é associada a uma ideia de embranquecimento²³⁶, ao mesmo tempo em que seu desenvolvimento evidencia uma inconsistência na associação acrítica destes dois termos. Por um lado, o livro escancara que a ascensão social não desorganiza uma experiência racializada no campo social e subjetivo, na medida em que não impermeabiliza a violência reproduzida no discurso social e introjetada e reeditada no plano psíquico do sujeito – o que reitera que as duplas classe e raça, pobreza e negritude não podem ser tomadas enquanto sinônimos. Por outro lado, parece associar ascensão à perda de uma certa autenticidade negra, na medida em que a estratégia subjetiva que orienta este caminho para o negro é a identificação com o Ideal de Eu branco. Para além de uma identificação com o corpo branco, como ideal de realização, beleza e humanidade, cabe a nós nos interrogarmos o que significa, para a autora, os tais valores e prerrogativas brancos aos quais o sujeito negro se associa nesta identificação. Sabendo de seu aporte teórico-conceitual pela via da teoria marxista das ideologias, articulada à sociologia paulista sobre relações raciais, ela conduz uma direção do enlace classe-raça apoiada numa leitura de que a ascensão leva à elitização e ao embranquecimento cultural, tomando

²³⁶ Na forma com que se refere Roger Bastide (1955), como um comportamento “aculturado” do negro pautado na absorção de certos padrões de comportamento das classes médias e altas, considerados padrões brancos.

particularmente o comportamento, o gosto e a estética eurocêntricos como signos desse processo de assimilação.

A história da ascensão social do negro brasileiro é, assim, a história de sua assimilação aos padrões brancos de relações sociais. É a história da submissão ideológica de um estoque racial em presença de outro que se lhe faz hegemônico. É a história de uma identidade renunciada, em atenção as circunstâncias que estipulam o preço do reconhecimento ao negro com base na intensidade de sua negação (SANTOS SOUZA, 2021, p. 47).

Entretanto, como desenvolvido no capítulo anterior, a psicanalista não deixa de se posicionar criticamente diante da associação entre ascensão social e branqueamento, escancarando o “engano que sustenta a articulação entre ser negro e ser pobre; como se ao me afirmar negro ou negra, eu me afirmasse, ao mesmo tempo pobre. Ser um negro rico, nessa perspectiva, significaria deixar de ser negro” (AIRES & TAVARES, 2021, p. 66). Embora assim ela rebata muitas produções anteriores que sustentavam a tese de que a ascensão social pudesse atenuar a discriminação racial (ver capítulo 3), devido a seu endossamento teórico ser sobredeterminado por uma ótica marxista, ela parece não abrir mão de uma certa dependência das categorias de classe e raça, pensando o acesso a uma classe mais abastada pelo/a negro/a como um obstáculo à manifestação de uma autenticidade negra, que estaria associada implicitamente a signos simbólicos ligados à classe pobre – que hoje poderíamos traduzir como “popular”, “marginal” ou “periférico”.

Embora encontremos uma complexidade na intersecção de classe e raça no Brasil, que permite, muitas vezes, a indistinção do que seria uma discriminação classista de uma racista, a associação imediata de ascensão com “embranquecimento”²³⁷ me parece problemático na medida em que incorre no risco de afirmar, implicitamente, que há uma inautenticidade nas práticas e gostos vividos pelo negro rico, considerados como parte da cultura “branca”, ou de que há uma inadequação na experiência de negros que atingem as classes médias e altas (GUIMARÃES, 2001)²³⁸. Efeitos dessa problemática, podemos observar nas leituras que

²³⁷ Mais do dizer que esta associação imediata e não questionada esteja presente na obra *Tornar-se negro*, percebo que essa é uma orientação frequentemente mobilizada nas leituras produzidas sobre este trabalho.

²³⁸ Criticando Roger Bastide, Antônio Guimarães afirma: “Roger Bastide, por exemplo, se referiu a tal comportamento como ‘embranquecimento’, realçando justamente seu caráter aculturado, que distanciava o negro de sua cultura e de seus valores. Ou seja, evocando uma certa inautenticidade naquilo que esses negros consideravam ‘brasileiro’ e que ele, Bastide, implicitamente, considerava ‘branco’. Do mesmo modo, era considerado ‘embranquecimento’ a absorção pelos negros de certos padrões de comportamento das classes médias e altas, o que significava, também subrepticiamente, que não haveria lugar para negro nessas classes” (2001, p. 130).

muitos interlocutores fizeram da própria trajetória de ascensão de Neusa Santos. Ao perguntar para um de seus amigos próximos – um homem branco – sobre de que forma Neusa expressava e manifestava a sua negritude em sua vida cotidiana, ele me respondeu:

Nos detalhes, assim. A questão das máscaras em seu apartamento... Aquilo era africano. É difícil falar sobre cultura africana, porque Cabo Verde, por exemplo, não é continental, não tem nada a ver com a África das aldeias. Então ela também não quis ter um ritual de ter uma casa africana, palha, nada disso, ela só tinha alguns objetos, queria uma coisa contemporânea: a cozinha aberta para sala, um vidrão abrindo e fechando... Mas a coisa africana era só em alguns objetos, colares coloridos... Eu sempre achei que ela era meio nova-iorquina, né!? Com aquele cabelo pra cima. Eu acho que a Neusa tinha uma pegada meio nova-iorquina. Com aquela elegância... Ela não era aquela afrodescendente autêntica, ela não tinha isso, ela usava roupa nova-iorquina, francesa, argentina, brasileira, não tinha uma obrigação formal de ser tudo africano não. Ela gostava de jazz, de música africana, música brasileira. Quando eu dava CD para ela eu dava de música africana, dei para ela um de Cabo Verde e de jazz também. O último CD era de jazz, ela adorou.²³⁹

Paul Gilroy (2001) já havia nos sinalizado dos problemas de uma expressão cultural ou musical particular ser identificada como expressiva e emblemática da essência absoluta de um grupo étnico ou racial, contestando a ideia de autenticidade contida nessas abordagens. Enquanto Achille Mbembe (2015) sugeriu o conceito de afropolitanismo, como uma cultura transnacional de África(s), perceptível em alguns países africanos, enquanto centros convergentes de múltiplas heranças raciais/culturais/étnicas e fluxos da globalização; o que também indica não haver uma suposta autenticidade africana, apontando para o caminho da travessia das identidades e da desfetichização das origens. Já Lélia Gonzalez, ao defender o conceito de amefricanidade, pretendeu “ultrapassar uma visão idealizada e mitificada da África e, ao mesmo tempo, voltar o nosso olhar para a realidade em que vivem todos os amefricanos do continente” (GONZALEZ, 2020, p. 136); criticando a ideia da busca pela “sobrevivência” de culturas africanas, sugerindo que esta se sustenta sobre uma visão evolucionista e eurocêntrica, associada à invisibilidade da explosão criadora de nossa amefricanidade.

Gilroy (2001) também demonstrou como os discursos racista, nacionalista ou etnicamente absolutista ordenaram a produção de uma relação antagônica entre uma identidade/cultura branca e uma negra, de modo que estas pareçam mutuamente exclusivas. Procurou, assim, defender que todos os negros no Ocidente permanecem entre (pelo menos) dois grandes grupos culturais, que têm se transformado e assumido novas configurações no mundo, embora frequentemente iludidos pelo simbolismo de uma oposição demarcada por uma

²³⁹ Neste módulo, os nomes dos interlocutores foram propositalmente ocultados.

dinâmica maniqueísta entre preto e branco. Em desacordo com concepções de cultura que apresentam as diferenças étnicas como uma ruptura absoluta nas histórias e experiências do povo “negro” e do povo “branco”, que impõe as ideias de poluição e impureza, Gilroy aponta um caminho teórico que se atenta para os fenômenos da criouliização, da mistura, da mestiçagem e da hibridez cultural.

Através destas e outras referências, podemos discordar da ideia de que exista uma “afrodescendente autêntica”. Embora, o que se mostre palpável, na narrativa do interlocutor acima, seja que ele parece afirmar que Neusa seria uma negra menos autêntica por ser conectar a atributos simbólicos como “contemporânea”, “elegante” e “nova-iorquina”, em antagonismo com um espectro de africanismo, expresso em palavras como “máscaras”, “palha” e “colorido”, espelhando o típico imaginário exótico projetado sobre África – da natureza, do primitivismo, do ritmo e das cores (MBEMBE, 2018a). No entanto, é curioso que a noção de “uma pegada meio nova-iorquina” venha associada ao seu corte de cabelo, justamente o peteado afro que significou para outros interlocutores, negros, a sua marca maior de afirmação de negritude e exuberância *black*. Será que o que ele quis dizer é que ela parecia uma típica nova-iorquina do Harlem? Por que, ao invés disso, não podemos assumir que Neusa expressava uma identidade negra híbrida, diaspórica, amefricana ou afropolitana? E que, independentemente disso (ou mesmo, *por* isso), ela também construiu afinidades com elementos das culturas dominantes europeia e norte-americana. Gilroy (2001) nos mostrou que há mais parentescos do que imaginamos que unem os negros diaspóricos do atlântico com a herança intelectual e cultural europeia e iluminista.

Descrever Neusa como elegante – algo que foi extremamente corriqueiro e repetido nas entrevistas para esta pesquisa –, ou associá-la a outros dispositivos simbólicos ordenados sob este mesmo signo e enquadramento, não deixa de compor um lugar imaginário de classe, além do racial (no caso, branco). O fato de ela ter incorporado, na última década de sua vida, um *habitus* cultural e social associado ao ideal das classes média-alta e elite brasileiras pareceu ser um dado suficientemente destituído de seu lugar enquanto negra “autêntica”. O que eu identifico como proeminente é que muitos de meus interlocutores, que foram seus amigos em sua fase “madura”, parecem concordar que Neusa tenha se tornado menos negra na medida em que parecia mais “branca”, enquanto ascendia socialmente. Uma amiga, que conviveu com ela desde 1976 até o ano de sua morte, alega que ela sofreu uma grande modificação nas duas últimas décadas de sua vida: “A Neusa foi mudando, desde que foi se identificando mais com a psicanálise. Aí, ficou, assim, uma coisa muito europeia, muito branca, pra uma pessoa que

escreveu sobre negritude, com o *Tornar-se negro*. Isso que eu sentia assim, como uma coisa muito distinta”. Para exemplificar esta transformação subjetiva, é frequentemente destacada, por alguns de seus amigos, sua identificação com a intelectualidade, arte, língua e costumes da França.

A Neusa era muito mais francesa do que qualquer francês, eu acho. [Luiza: Por que?] Sabe, não era à toa que ela se apaixonou por um francês. Ela era precavida. Nós íamos às vezes... Ela foi lá pra casa, em Angra. Eu tive a sorte de alugar uma casa, belíssima, de frente pro mar, na divisa com Paraty. Neusa foi passar o final de semana. Muito educada, educadíssima, discreta e tudo mais. Conversou muito comigo e me chamou atenção numa coisa, que a Neusa, me parecia que a vida era muito certa, “isso é depois disso e, depois disso, vem isso aqui”, entende? Não trocava os números de ordem, era tudo na ordem. Me pareceu, assim. Na hora que íamos dormir, mostrei o quarto dela. Ela disse: “ah, muito obrigado, gostei, aqui tá ótimo o quarto, mas eu vou fumar um cigarro antes de dormir”. Todo dia... Eu falei: “Ah, não sabia que você fumava”, ela disse “Não, eu não fumo, mas antes de dormir eu fumo um cigarro”. Achei aquilo interessante, né!? Ou você fuma ou você não fuma. “Eu não fumo, mas antes de dormir eu fumo um cigarro”. Falei, “fique à vontade, não tem nenhum problema”. Eu fumo um maço, mas você pode fumar um cigarro à vontade cada hora que você quiser”. Agora, ela era, realmente, eu nunca vi uma pessoa tão organizada como ela. Ela estava em setembro, o Natal é em dezembro, ela ia visitar a família na Bahia, no Natal, mas em setembro estava tudo comprado. Tudo. Ela tinha uma lista... Tudo tava comprado.

Nesta narrativa, observamos que a ideia do que é ser uma pessoa tipicamente francesa se organiza sobre uma essencialização metafísica e cultural (HALL, 2023). Fanon (2008) percebeu que o discurso racista e colonial produziu uma concepção essencialista da raça, que construiu o imaginário do que é ser negro, bem como do que é ser branco. No Brasil, a ideia de “cultura” transformou-se em uma noção tão fixa e estanque quanto a de “raça” (GUIMARÃES, 1999). Assim, o modo como opera o racismo à brasileira, na definição dos padrões estéticos, comportamentais, éticos, intelectuais e morais, é menos a tonalidade da pele, e mais aquilo que se refere aos traços associados culturalmente ao branco europeu “puro”, sem miscigenações, em que a cor e o fenótipo são, na verdade, uma metáfora ou metonímia para as “origens” (SCHUCMAN, 2012)²⁴⁰. A branquitude brasileira absorveu e atualizou, do imaginário racista europeu do século XIX, uma identidade racial branca, pautada no ideal de superioridade,

²⁴⁰ “Esta estrutura hierárquica entre culturas serve facilmente para um discurso racializado sem precisar fazer referência explícita a raça e a cor. Neste discurso, são os brancos que aparecem como os mais civilizados, os mais cultos e com atitudes morais e éticas superiores. [...] Por outro lado, o discurso baseado em processos históricos e inclinações culturais pode ser, ao mesmo tempo, mais flexível, durável e com maior convencimento, pois oculta a discriminação racial pela justificativa cultural e mantém a ideia de superioridade moral, ética e intelectual que havia no discurso do racismo biológico. [...] a insistência em discursos biológicos e culturais com uma hierarquia (e não em uma diversidade) é o que fornece dados para pensar que a ideia de superioridade moral e intelectual – portanto, o racismo – ainda faz parte de um dos traços unificadores da branquitude.” (SCHUCMAN, 2012, p. 91).

relacionando as vantagens dos brancos com atributos de condutas culturais intrínsecas aos europeus (*idem*).

Dessa forma, quando, nas narrativas que descrevem Neusa como uma (quase) europeia (ou norte-americana), aparecem qualidades valorativas como “elegante”, “fina”, “sofisticada”, “intelectual”, “discreta”, “organizada”, “polida”, “refinada”, “com bom gosto” e “bem vestida”, entendemos que se está acionando duplamente a classe (alta) e a raça (branca) e reiterando, através da linguagem, aquilo que é belo, adequado e superior em oposição ao que é ser negra/o. Estas e outras categorias derivadas aparecem também para caracterizar o seu último apartamento, da rua General Glicério, ambiente que figurou com proeminência os efeitos de sua ascensão social: “amplo”, “chiquíssimo”, “moderno”, “suntuoso”, “minimalista”, “*clean*”²⁴¹ – acredito que o significante “*clean*”, limpo em inglês, mas querendo dizer “livre de excessos” no plano estético, não pode representar melhor a centralidade da linguagem na tessitura da “raça”, se pensarmos o histórico eclipsamento das palavras “negro” e “sujo” no discurso social. Assim, não nos surpreende que as narrativas que associam Neusa a uma imagem moderna, elegante, sofisticada etc., vão entendê-la como “menos negra” ou como aquela que “perdeu a cor”. E, nesse processo, se constrói uma dobra interpretativa da trajetória de vida com a intelectual. Uma expressão desse tipo de leitura está na fala de Maria Célia, que abriu este subcapítulo, que sugere que a intelectual “madura” já havia abandonado, nos anos 1990, a lógica das identificações e a preocupação com a “raça”, seja em termos de uma análise conceitual, seja a nível subjetivo e pessoal.

Aqui, talvez, seja importante trazer o que significa, para algumas vertentes psicanalíticas, a associação da questão das identificações e das identidades²⁴² (de gênero, raça, sexualidade etc.) com a ordem do imaginário, no sentido lacaniano, e como esta articulação está

²⁴¹ Por outro viés, é possível também identificar narrativas que qualificavam estes aspectos do novo apartamento de Neusa com conotações negativas, no sentido de percebê-lo como “asséptico”, “sem vida”, “impessoal”, “muito vazio”, “branco demais” – categorias de acusação e não elogiosas, no sentido que ela havia perdido sua autenticidade ou se elitizado. “Branco” aqui aparece no sentido concreto, além do figurado, pois muitos chamam atenção para o fato da cor branca ter se apresentado como a escolha majoritária de muitos componentes decorativos da casa de Neusa – nas cores da pintura das paredes, no mármore da mesa de jantar, num quadro todo branco colocado em lugar de destaque etc.

²⁴² É preciso distinguir a noção de “identidade” e de “identificação”, em psicanálise. Para Braga e Rosa (2017), a identificação aparece como um operador fundamental para pensarmos o sujeito inscrito no campo social, pois permite articular as noções de eu e outro, de íntimo e estranho, daquilo que está dentro e fora do sujeito, da subjetividade com o social. Os processos identificatórios têm como marca uma instabilidade necessária, o que os torna bastante distintos dos processos identitários: “A identidade remete tanto a um sentimento de unidade consigo mesmo quanto a um conjunto de predicativos atribuído ao sujeito, estáveis e disponíveis para a consciência numa relação de desconhecimento face às determinações inconscientes” (BRAGA & ROSA, 2017, p. 97-98).

relacionada, muitas vezes, a uma crítica ao que é chamado de identitarismo. Esta crítica se sustenta sobre a lógica de que “a experiência do racismo e o de combate ao racismo, principalmente através da militância, seriam expressões da incidência do eixo imaginário e que, por isso, esconderia o sujeito nos engodos da imagem” (ASSIS & RIBEIRO, 2022, p. 1260). Sem querer me adentrar na profundidade da discussão de questões próprias à psicanálise lacaniana, procurarei apresentar brevemente a crítica que as psicanalistas Geisa de Assis e Heloisa Ribeiro fazem dessas abordagens que associam imediatamente a identificação com a negritude como algo problemático ou um limite para o trabalho psicanalítico. Segundo elas, é um equívoco sugerir a desidentificação²⁴³ como um pressuposto que se deva tratar desde o início do percurso analítico com pessoas negras, por invisibilizar as questões do sofrimento psíquico do racismo. “A identificação do sujeito negro com sua negritude ou com questões e movimentos levantados e sustentados pelos movimentos negros não podem ser desconsideradas porque supostamente levariam ao engessamento do eu” (ASSIS & RIBEIRO, 2022, p. 1249). Nesse sentido, elas denunciam argumentos acusatórios, de determinadas instituições e vertentes psicanalíticas, que sugerem que a identificação social do negro “tem uma conotação negativa e generalizada, como um processo que se deve evitar sem considerações” (ASSIS & RIBEIRO, 2022, p. 1250).

Vale ressaltar que para brancos a identidade branca que o Outro lhes atribui por não lhes causar problemas estruturais não parece precisar ser questionada facilitando os processos de branquitude que, por sua vez, têm como um de seus pilares não se identificar com raça nenhuma a não ser a humana. A situação é bem diferente, no entanto, para os negros que carregam tantas perdas e dores devido ao lugar que o Outro lhes atribui. Constitui-se, portanto, questão imperativa a insistência em encorajar a desidentificação como o que, estereotipicamente, deveria ser feito nas análises de sujeitos negros visando justamente a sua negritude. Nessas circunstâncias, a desidentificação se apresenta como uma forma superficial e descuidada do tratamento analítico da negritude. Nas análises de sujeitos negros, a desidentificação deve ser feita de forma não estereotipada para não se repetir o estrutural do racismo, revitimizando o sujeito negro. Uma desidentificação de sua negritude não pode ser levada ao absurdo da negação da identidade negra em troca de uma identidade universal de ser humano. Não que o negro não o possa ser, mas para chegar a isso, em um processo de análise, é preciso que não se negue, no sentido analítico do termo, isto é, que não se recuse a cor de pele como um dado irrefutável e determinante em seu movimento social e cultural. Não levar isso em conta em nome de um purismo da

²⁴³ “Essa perspectiva deve levar em conta o que se evita ao promover a desidentificação na clínica psicanalítica: Quebrar as identificações engessadas que apenas servem para sustentar e defender o Eu, promovendo uma negação que ignora os paradoxos dos desejos inconscientes. Nesse sentido, uma análise deve produzir desidentificação, fazendo aparecer os paradoxos e as contradições do jogo de forças do campo pulsional. No entanto, seria um equívoco pensar que se pode viver sem identificações. Não seria possível que uma pessoa não tivesse identidade, fruto de seus processos de identificação, sob pena de viver em uma errância metonímica insuportável. Também não podemos idealizar e achar que as pessoas que fazem análise há muito tempo, ou mesmo as que exercem a função de psicanalista, não passam pela identificação – que produz identidades por elas sustentadas” (ASSIS & RIBEIRO, 2022, p. 1250).

operação de desidentificação seria uma simplória desvalorização do tema racismo e suas sequelas nos sujeitos que atinge (ASSIS & RIBEIRO, 2022, p. 1250-51).

Assim, nessa perspectiva, o argumento do processo de identificação com a negritude ser reduzido ao campo do imaginário e o imperativo da desidentificação como direção do trabalho analítico com pessoas negras não deixam de ser uma expressão do racismo à brasileira enquanto uma recusa da cor de pele como um dado decisivo e determinante das relações sociais e suas incidências nos processos subjetivos. Cabe pontuar que a nós, cientistas sociais, não nos interessa uma preocupação própria do campo de atuação psi – a saber como conduzir o tratamento terapêutico com sujeitos negros –, no entanto, nos deve interessar particularmente como o racismo e a branquitude operam a partir de uma roupagem de teoria psicanalítica na direção do silenciamento e/ou reprodução do sofrimento vivenciado pelo sujeito negro.

Retomando a discussão que desenvolvia anteriormente a este breve parênteses – que expôs uma disputa existente no interior do campo da psicanálise lacaniana em relação ao manejo analítico da negritude – pretendo demonstrar que as leituras que reconhecem, nas trajetórias intelectual e de vida de Neusa, em sua expressão “madura”, um processo de desidentificação com a negritude, muitas vezes são ordenadas sob uma valoração positiva, no sentido de reconhecê-la como um processo de sofisticação intelectual e, no âmbito do percurso pessoal e político, como uma superação do lugar de vítima (do racismo). Acredito que o que está em jogo, nesta construção interpretativa, seja aquilo que Geisa e Heloisa apontaram como um racismo à brasileira que opera através do jargão da desidentificação, em acusação indireta (ou, às vezes, direta) à militância e ao discurso antirracistas, desvalorizados ao articulados à Psicanálise, por serem percebidos como algo do campo do imaginário – que provocaria o engessamento do sujeito em uma identidade hermética, aniquilando as possibilidades da singularidade. Um exemplo de uma narrativa que opera por estes moldes, nós podemos observar neste trecho de entrevista de um amigo branco de Neusa, em resposta a minha interrogação sobre como ele enxergava que aparecia a questão racial para ela:

Claro que ela tá ligada a isso, ela nunca se desligou disso, mas ela fez uma elaboração disso muito profunda, muito refinada. Eu acho que, com isso, ela pode deixar de tomar disso como uma luta que ela precisava. A luta dela tava ganha. Não no nível social, mas no nível pessoal. Ela não abandonava as posições dela, mas ela tinha ultrapassado um certo... Não vou dizer fronteira, mas um certo limite, que ela tinha cumprido um papel. Ela tinha feito uma construção, uma elaboração, que ela oferecia às pessoas, essa maneira de ver, essa maneira de construir as coisas. Essa maneira de lutar por isso. E a luta dela toma esse aspecto muito particular, muito individual, embora ligada no coletivo. Eu tenho impressão até que os ressentimentos e as peripécias desse lugar horrível que o preto é colocado ela tinha ultrapassado isso. Ela tinha uma visão de que conseguiu sublimar isso. Ela fez uma trajetória que isso se transforma numa... Num

duplo lugar: o lugar dela como sujeita e o lugar dela com a comunidade. E ela oferece o que ela elaborou. Ela passa a ter uma posição intelectual mais forte, do meu ponto de vista, mais forte do que a posição de ser “negra” ou não ser “negra”. Ela tinha ultrapassado a cor. A Neusa deixou de dar esse valor à cor. Ela ficou além da cor. Antes, era um peso pra ela isso. Eu tenho a impressão de que a visão de cor que ela via a submissão que passavam os irmãos dela, tinha sido... A palavra boa é essa, tinha sido “elaborado” por ela. Ela tinha construído uma situação que ninguém olhava pra Neusa se ela era dessa ou daquela cor. Ela tinha construído um lugar próprio em que essas ideologias de cor e de lugar social... Ela criou um lugar pra ela. [...] Acho que é mais longo um pouco. É mais longo um pouco porque, nesse período, eu tenho a impressão de que ela ainda está numa elaboração, na análise dela, que a pregnancy disso era muito forte, né? Mas que ela constrói um lugar que é dela, sem cor. É depois do *Tornar-se negro*. Ou porque ela “tornou-se negra”, então deixa de ser “negra” por isso, ou porque isso deixa de ter a importância que tinha por que ela passa a dar uma extensão maior a isso. Essa restrição fica pequena pra ela, para as questões que ela desenvolve. Ela se entregou completamente ao trabalho de psiquiatra e de psicanalista. Ela criou esse lugar.

Reevoco aqui a interrogação que levanto no início deste módulo: “Como é possível elaborar uma desidentificação com a raça negra, quando se tem que lidar permanentemente com os efeitos subjetivos do olhar violento do branco sobre esta raça?”. Novamente, Geisa e Heloisa nos respondem: “a cor no corpo é real e imutável, o que indica que uma identidade negra não é passível de transformação pelo jogo das desidentificações que operam no eixo simbólico-imaginário” (ASSIS & RIBEIRO, 2022, p. 1260). No entanto, a narrativa que defende que Neusa elaborou seu pertencimento racial a ponto de superá-lo, tornando-se “sem cor”, aparece com certa insistência, sobretudo entre psicanalistas brancos de seu círculo próximo de amizade. O curioso é que, como evidenciei acima, esse “sem cor”, às vezes, quer dizer, na verdade, “branca”, indicando que ela se embranqueceu²⁴⁴, deixou de ser negra, ao se tornar “europeia”, já que esta identidade significa o universal, a humanidade, a raça incolor (PIZA, 2002; FRANKENBERG, 1999). Mas sabemos, com a própria Neusa (1983) e com Fanon (2008), que é impossível se assimilar à identidade branca, já que, ao primeiro olhar branco, a pessoa negra sente o peso da melanina.

Essa mesma “Neusa madura” que é narrada como aquela que “perdeu” ou deixou de se importar com a cor é também aquela descrita como quem superou sua identificação como militante, como expomos no subcapítulo anterior, a partir da análise de sua fala no *Espelho*. Ao passo que a “Neusa jovem” era uma militante convicta, a “Neusa madura” já não mais abriga esta convicção e se posiciona de maneira distinta diante da relação com o político e com a pauta racial:

²⁴⁴ É importante pontuar que, na fala de alguns interlocutores negros, a perspectiva de que Neusa se embranqueceu ao enriquecer também aparece, no entanto, aqui privilegiamos analisar essa construção pautada em falas de entrevistados brancos.

Ela não afrontava, mas ela tinha isso claro. Tinha clareza da questão [racial] e, também, não escondia, deixava aparecer esses pontos para quem quisesse ver. Mas sem se colocar como vítima. Ela fazia de maneira a nunca recair na militância. Ela percebia que a militância, essa lucidez da militância, é uma maneira do sujeito se afastar da questão. A Neusa preferiu criar um embaraço, pessoal, ali com ela. Você ficava embaraçado com a questão. A coisa não migrava para uma solução. Uma solução ideológica. Você ficava no embaraço com ela. Então, o afeto daquilo estava presente. Você sabia que tinha alguma coisa ali, que não fechava bem com a dinâmica usual da construção de um analista. Uma negra falando alto. Uma negra tendo prestígio, sendo uma formadora importante para uma geração. É uma coisa meio oscilando, assim. E ela preferia esse efeito. Ela ficava nesse efeito. De provocar, de provocar o que for. Em geral, para muitos, o embaraço. Ela gerava em algumas pessoas muita oposição e muita crítica. Mais ou menos odienta. Por exemplo, algumas pessoas criticavam esse anti-institucionalismo dela. Entendeu? Ficavam incomodadas com isso.

Esta fala aponta justamente para esse nó em torno da questão racial que, ao contrário do que aparece no trecho narrativo anterior a este, não foi (e não podia ser) superado. Nó colocado em tensão através da cor de Neusa, em relação com a de seus amigos e pares psicanalistas, brancos que, apesar de não enxergarem “raça”, não deixaram de afetar-se pelos atravessamentos conscientes e inconscientes que ela mobiliza nas relações. Dessa forma, o fato de Neusa ter ascendido socialmente e se tornado uma psicanalista bem-sucedida não parece ter amenizado as tensões raciais, no sentido de dissolução da demarcação racial enquanto um ordenador fundamental de sua vivência (enquanto mulher e enquanto psicanalista), como indica muitos de meus entrevistados. Mas, pelo contrário, “Uma negra falando alto. Uma negra tendo prestígio” provocava, para as pessoas brancas ao seu redor, ruídos, embaraços e constrangimentos e, para ela, violência. Ao que me parece, os psicanalistas e amigos que afirmaram que Neusa “superou a sua cor” podem pensar que, assim, estão reconhecendo nela um processo de libertação de sua “negrura” e reivindicação de seu lugar no universal (FANON, 2008). Mas acredito que pode significar também uma forma de evitar se confrontar com esse embaraço que inevitavelmente sua racialidade lhes impunha. Dizer que Neusa passou a não dar mais valor à cor (a sua, preta, e a de seus amigos próximos, branca) talvez signifique uma resistência em assumir que ela vivenciava racismo, pois ao assumi-lo, sendo uma pessoa que construía uma relação de amizade interracial com ela, certamente não é uma tarefa fácil, na medida em que implica assumir a própria branquitude e a responsabilidade na reprodução do racismo estrutural.

Evitar a ver com este embaraço, é, na verdade, a dificuldade de se encontrar com o próprio racismo. Nós, enquanto brancos marcados por processos de subjetivação constituídos pela socialização em uma cultura racista, teríamos engendrado, em nosso íntimo, algo do inadmissível da presença do corpo negro (BRAGA, 2015). O racismo aparece para muitos

brancos como algo *êxtimo* (o estrangeiro íntimo, segundo Lacan): aquilo “que considero alheio, exterior, mas que pela própria operação é recortado daquilo que faz parte de mim mesmo” (ASSIS & RIBEIRO, 2022, p. 1253). Isto quer dizer que não se ignora que pessoas negras vivenciam racismo, mas este racismo está localizado sempre fora de mim. O racismo por denegação (GONZALEZ, 1984) faz com que o Brasil seja um país em que se reconheça que existe racismo sem que se percebam os sujeitos racistas (FIGUEIREDO & GROSGOUEL, 2009) ou, como concluiu Lilia Schwarcz, todo brasileiro parece se sentir como uma “ilha de democracia racial” cercado de racistas por todos os lados (MONTEIRO, 2018). Assim, é mais fácil recorrer a episódios paradigmáticos de racismo escancarado, para dizer que Neusa experienciou na pele a discriminação, como parece indicar os depoimentos de muitos de seus amigos brancos – evidenciados também na dissertação de William Penna (2019, p. 78) – do que reconhecer que ocupar o lugar simbólico de branquitude nos implica, necessariamente, à responsabilidade pela reprodução do racismo no campo social e intersubjetivo.

Passamos agora para o recorte de outra dimensão igualmente fundamental para a compreensão da particularidade da operação do racismo à brasileira: o olhar direcionado à sexualidade da mulher negra. Aqui nos interessa como a branquitude opera uma linguagem racializada generificada sobre a trajetória de Neusa deixando vazar uma leitura sobre a sua performance sexual/sensual e sua corporalidade. Com exemplos abundantes nas falas dos entrevistados para esta pesquisa, somos capazes de observar o considerável deslizamento de uma linguagem racista biológica referente à sexualidade, que também está articulada à segmentação em duas versões de Neusa, uma “jovem” e outra “madura”, sendo a primeira a que condensa os sentidos que circulam no imaginário social sobre a performance corporal-sexual da mulher negra brasileira.

Se voltarmos para a forma como Neusa foi descrita por seus amigos de juventude, reconstruída no capítulo 2, em “Zu” e “Neusa 70”, o que chama a atenção é que, de tantos recortes possíveis, estes interlocutores destacaram sobretudo um traço “indomesticado” e “livre”, reconhecido na “Neusa jovem”, que se apresenta sob a forma do comportamento, da corporalidade, do movimento, da conquista e da sexualidade/sensualidade. Acredito que estes interlocutores resolveram ressaltar este aspecto, na medida em que é justamente este que os ressalta – lhes estranha ao mesmo tempo que os faz invejar, admirar (BRAGA, 2015). O que sinaliza que não apenas a narrativa é racializada, quando elas descrevem Neusa sob este enquadramento, mas o olhar é contaminado por “raça”, enxergando, nesta mulher, uma pulsão selvagem e indomada, que embora esteja refletindo um valor qualitativo fundamentado na ideia

de que ela “estava à frente de seu tempo”, não deixa de corresponder ao estereótipo associado à performance de mulher negra (KILOMBA, 2019; GONZALEZ, 1984). Se retornarmos a Fanon (2008), ele já situa como a negritude aparece representada como o instinto não educado, a potência sexual encarnada acima da moral e das interdições.

O racismo colonial tem sua origem, afinal, naquilo que Fanon chamou ora de “intranquilidade sexual”, ora de “ciúme racial”. Se quisermos compreender psicanaliticamente a situação racial experimentada por consciências particulares, é preciso, disse Fanon, “dar uma grande importância aos fenômenos sexuais”. Mais precisamente, a origem arcaica do racismo e da negrofobia, seu objetivo vacilante, é o medo da alucinante potência sexual atribuída aos negros. Para a maioria dos brancos, afirmou ele, o negro representa o instinto sexual não domesticado (MBEMBE, 2018a, p. 200-201).

Nesse sentido, a negrofobia está intimamente conectada com a negrofilia, que comportam ambas o fetiche do corpo negro animalizado. Assim, o desejo ou a inveja pelo corpo, pela sensualidade e pela performance sexual da/do negra/negro não é a ausência de racismo, é uma forma subjetiva e paradoxal do próprio racismo. Mesmo a partir de falas elogiosas – ou, como explícito em *Tornar-se negro* (2021, p. 93), de representações pseudovalorizadas, na medida em que fixadas num circuito de desvalorização e valorização –, o racismo comparece, porque “é justamente (n)esta ausência de intenção, (n)esta desenvoltura, (n)esta descontração, (n)esta facilidade em enquadrá-lo, em aprisioná-lo, em primitivizá-lo” o corpo negro, que está contida a violência (FANON, 2008, p. 45).

Vejamos como uma ideia derivada desta aparece de forma menos explícita na obra *Tonar-se negro*. Ao abordar a “história de Luísa”, Neusa chama atenção para o mal-estar da menina diante de sua imagem no espelho, pelo fato de que esta se distinguia ao que significava os ideais de beleza feminina, e por isso lhe despertava pavor, horror e auto-ódio ao próprio corpo de negra ou “mulata”. Ao mesmo tempo, a autora vai analisando como a personagem se compara e se identifica com sua avó, uma mulher que, embora a interdite a se relacionar com homens negros, ao reproduzir o discurso do racismo de que “preto não presta, é ladrão e sujo”, também representa o arquétipo da mulher negra pseudovalorizada, reunindo os paradigmas e estereótipos que estabelecem a maneira de sentir e agir no âmbito das relações raciais.

“Escracho” é o substantivo usado por Luísa para se definir como mulata, e é também a inscrição que identificava aquela mulher [a avó] “muito vivida, malandra, muito sacadora”, que “andava com veados”, e cujas fotos escancaravam seu “jeito debochado” de ser. Mulher que fumava, bebia, se assumia como mãe solteira, que fazia “coisas que não eram bem”. O escracho, o deboche, o estar à vontade são comportamentos que se propagandeiam, exigem e esperam da mulher negra. E, enquanto mulher subsumida a estas expectativas, Luísa reproduz a imagem que tem

da avó ao mesmo tempo que cumpre os ditames sociais que normalizam seu comportamento e circunscrevem “seu lugar” – lugar de mulata, de mulher negra. Ser mulata e ser a mulher veneno, a melhor de cama, a mais sensual (SANTOS SOUZA, 1983/2021, p. 92-93).

O arquétipo “mulher veneno” aparece, portanto, espelhando o signo mais evidente dessa relação ambígua que se projeta sobre a mulher negra ou “mulata” entre desvalorização e (pseudo)valorização. O “mito negro”, desenvolvido anteriormente na obra, é então retomado para se reescrever sobre a mulher negra. O “mito da negra” seria, portanto, a fixação de uma imagem/representação distorcida e minimizada de mulher que “segura o homem” por ser “a mais sensual”. Mas será essa mesma mulher, que, na relação amorosa interracial, não será assumida. “Na identificação com a avó, surge em Luísa um núcleo de desvalorização contundente: acredita que, enquanto mulher negra, lhe cabe o lugar de terceira [...]. Considera que, como sua avó, a mulher negra é mulher sem companheiro²⁴⁵: ‘Fiquei achando que estava cumprindo o papel da mulher negra – a amante. Os homens ficavam com as mulheres brancas’” (SANTOS SOUZA, 2021, p. 94).

Como já afirmamos, o eixo central do argumento de Neusa Santos Souza coloca-se em torno da ascensão social e não se detém nas questões de gênero, sendo necessário ler nas entrelinhas o que daí pode ser extraído. [...] Neusa Santos Souza retoma esse elemento [de Fanon] – o sexual, selvagem, animal – e apresenta algo novo ao apresentar o corpo da mulher negra no circuito de trocas. A autora enfatiza que o corpo da mulher negra não entra no circuito de trocas sexuais em uma relação semelhante ao corpo da mulher branca. [...] Ela ressalta um aspecto extremamente inovador ao apontar a dimensão de objeto fetiche do corpo da mulher negra. Fazendo recurso ao pensamento de Freud e de Marx, na releitura althusseriana, a autora sublinha que a mulher negra aparece como objeto fetiche, o que a retira do circuito de trocas, visto que o valor atribuído ao objeto passa a ser valor de uso singular. O objeto fetiche tem um valor peculiar para um dado sujeito específico e não como objeto em si. A partir das entrevistas realizadas, Neusa Santos Souza discute os casos de Luísa e Carmem em relação à “curtição” de homens brancos por mulheres negras e a posição da mulher nesse jogo relacional. O homem negro não ocupa um lugar semelhante para essa mulher que buscava se fazer “objeto de curtição”, valorizado em sua particularidade, visto ser necessário ser uma mulher negra para um homem branco. O argumento da autora é extremamente delicado e refinado, produzindo um desconcerto ao apontar que o valor particular do corpo dessa mulher se faz em relação a um protótipo geral, a mulher negra e sua sexualidade exuberante, para um homem branco. Em um mesmo gesto, ela denuncia que o lugar que um homem branco dá à mulher negra constitui um valor e diferencia seu corpo – objeto fetiche – e um desvalor, pois o desqualifica em sua dimensão humana e social (AIRES & TAVARES, 2021, p. 67-68).

²⁴⁵ Embora, ao que pareça, a avó de Luísa seja uma mulher lésbica, o que interessa na análise de Neusa, não é a constatação dessa sexualidade desviada da avó, mas que, ao se apresentar como uma “mulher sem companheiro”, “debochada”, “escrachada”, “malandra”, “vivida” e “à vontade”, ela não deixa de reproduzir o estereótipo da mulher negra “mulata”, e será a partir daí que Luísa construirá com ela uma identificação.

É o que também mostra Lélia Gonzalez (1984), quando diz que a democracia racial oculta a violência simbólica que se exerce sobre a mulher negra, sustentada sob o imaginário de que “concubinação tudo bem, mas casamento é demais”. A figura da “mulata”, que será endeusada no carnaval, “adorada, desejada, devorada pelo olhar dos príncipes altos e loiros, vindos de terras distantes só para vê-la” (GONZALEZ, 1984, p. 228), no cotidiano, é vista como a “doméstica”, e não mais a exaltada “rainha do samba”, quando passa a ser nada mais do que “a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas” (GONZALEZ, 1984, p. 230). “Pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade” (GONZALEZ, 1984, p. 228).

Não adianta serem “educadas” ou estarem “bem-vestidas” (afinal, “boa aparência”, como vemos nos anúncios de emprego é uma categoria “branca”, unicamente atribuível a “brancas” ou “clarinhas”). Os porteiros dos edifícios obrigam-nos a entrar pela porta de serviço, obedecendo instruções dos síndicos brancos (os mesmos que as “comem com os olhos” no carnaval ou nos oba-oba [...] só pode ser doméstica, logo, entrada de serviço. E, pensando bem, entrada de serviço é algo meio maroto, ambíguo, pois sem querer remete a gente pra outras entradas (não é “seu” síndico?). É por aí que a gente saca que não dá pra fingir que a outra função da mucama²⁴⁶ tenha sido esquecida (GONZALEZ, 1984, p. 230-231).

É justamente esta “outra função da mucama”, que Ana Paula Musatti Braga (2021) irá retomar, articulando Neusa (1983) com Lélia (1984), para dizer que o mal-estar que “Luísa” e outras mulheres negras experimentam diante do espelho pode significar menos uma constatação da exterioridade de seu corpo ao padrão de beleza hegemônico, e mais o medo que os sentidos que este corpo mobiliza no imaginário social ao ser (hiper)sexualizado e colocado como um objeto do prazer e fetiche masculinos. A mulher degradada aparece associada à mulher que desperta desejo: “Seu corpo, historicamente destituído de sua condição humana, coisificado, alimentava toda sorte de perversidade sexual que tinham seus senhores. Nesta condição eram desejadas, pois satisfaziam o apetite sexual” (NOGUEIRA, 1999, p. 44). Nesse sentido, fica necessário recolocar a relação de desvalorização sistemática dos atributos associados ao corpo das mulheres negras. Para a psicanalista Ana Paula, o que se vê através do significado projetado ao corpo da negra não pode ser pautado apenas por essa desqualificação oriunda do discurso social, como o que define este corpo como aquele que precisa ser expurgado. Ela se afasta das

²⁴⁶ Retomando Heleieth Saffioti, Lélia ressalta a outra função da escravizada no sistema produtivo da sociedade escravocrata: a prestação de serviços sexuais.

leituras majoritárias direcionadas à obra de Neusa (1983) de que o corpo negro seria colocado como “o outro do belo”, que provoca a recusa, negação e anulação da presença do corpo próprio (COSTA, 1983/2021), ou como marca do fantasma de inferioridade, que produz a rejeição à própria imagem e o sofrimento psíquico à mulher negra (NOGUEIRA, 1998). Assim, aponta para “um outro caminho do que a cor negra poderia suscitar na relação com o outro, no que se refere ao campo pulsional” (BRAGA, 2021, p. 289), que irá levar em conta a “representação da sexualidade da mulher negra no imaginário social, a partir da dimensão de gozo invejado. Com isso, será preciso ir para além do especular, uma vez que a dimensão do pulsional é o que escapa do que aparece no espelho” (BRAGA, 2021, p. 290).

Aqui, penso que posso novamente sublinhar que a escolha do nome desse capítulo como “Espelho” não se deu unicamente dependente ao nome do programa, cuja entrevista eu me dediquei a analisar, mas considerando a central aparição desta categoria na teoria psicanalítica e sua importância na forma como a relação da mulher negra com o próprio corpo/sexualidade vai ser mobilizada nos trabalhos aqui referenciados. Assim, nos interessa, neste módulo, particularmente, o que essa autora quis dizer quando situa o corpo e a pele negra “mais além do espelho”, identificando o *gozo* da mulher negra como aquele invejado, por conjugar a representação de uma extraordinária potência sexual e de uma sensualidade exacerbada.

Ao buscar o que estaria fora do espelho, lembro-me da afirmação de Fanon (1952/2008) de que, para o branco, o Outro seria o negro, percebido por ele como não identificável e não assimilável. [...] afirma o quanto o negro poderia afetar e atrapalhar o esquema corporal do branco, ocasionando uma desestruturação pela sua presença, e, assim, o branco teria necessidade de se defender desse outro que seria o suporte de suas preocupações e desejos. Essa indicação permite pensar que a imagem do negro poderia mostrar para o branco o outro de si mesmo e vice-versa: cada um veria no outro não o seu eu, mas o seu não eu, e este não eu seria extremamente perturbador, seria o inaceitável. [...] O corpo negro seria socialmente concebido como representando o excesso, o que extravasa, sendo os atributos morais e intelectuais associados somente aos brancos (Nogueira, 1998, 1999) (BRAGA, 2021, p. 293-4).

Ouvindo as suas interlocutoras negras, Ana Paula percebeu que elas não pareciam querer branquear o corpo de negra, modificá-lo para se livrar de um corpo “feio”, desadequado à aparência padronizada pelo mercado de imagens e pela autoridade estética branca. O engodo do mal-estar dessas mulheres diante do próprio corpo se daria justamente nessa dimensão do inassimilável que abarca a representação sobre sua sexualidade, e, por isso mesmo, seria “tão difícil de enunciá-lo, lembrando que é da ordem do que não aparece no espelho, mas somente à sua margem” (BRAGA, 2021, p. 295). O horror em relação ao corpo próprio não se daria prioritariamente pelo fato de que não cumpririam um ideal de brancura, mas sim o medo por

carregar um corpo que poderia despertar o desejo no outro. O que “afligia sobremaneira as mulheres negras é serem vistas como portadoras de um corpo ‘perigozo’, um corpo que Isildinha Nogueira (1998,1999) apontou como presentificação do mal e das fantasias mais inconfessáveis” (*idem*). Ou seja, um corpo de “mulher veneno”. Na outra face da degradação ao corpo negro, há o desejo inconfessável por esse corpo. É aqui que a negrofobia e negrofilia se encontram, na medida que alavancam a autorização de uso e invasão deste corpo.

Ao passo que se constrói a sexualidade da negra como aquela em que opera a permissividade sexual, se produz o imaginário sobre a sexualidade da branca como aquela que “estaria livre de qualquer desequilíbrio dessa ordem, como se a condição de branca pudesse lhe assegurar um equilíbrio do exercício da sexualidade” (NOGUEIRA, 1998, p. 146). Enquanto o corpo da mulher negra representa a ordem do excesso no erotismo, a da mulher branca representa um prazer limitado e castrado. Não à toa, Luísa tem a sensação de se achar “mais mulher” por ser negra (SANTOS SOUZA, 1983). A mulher negra é vista como aquela que teria um corpo capaz de ter e dar prazer. Há a suposição de que essas mulheres deteriam um saber sobre o prazer sexual, o qual as mulheres brancas desconhecariam (BRAGA, 2021). Nesse sentido, enquanto é *objeto fetiche* para o homem branco, ela é o *gozo invejado* para a mulher branca.

Vejamos como esse aspecto fica aparente nas narrativas das amigas de adolescência de Neusa:

Aí, ela me contou quando ela perdeu a virgindade: “Foi lá, era meu colega da faculdade. ‘Vamos tomar uma água de coco?’. ‘Vamos!’ Fui tomar uma água de coco e rolou. E acabou”. Eu disse: “Não... hahaha, mulher, não! Tem que ser uma coisa à luz de velas!”. E ela: “Porra nenhuma de luz de velas, deu vontade, é visceral”. A gente ria muito. Tinha muito essa coisa assim, né? “Por que tem que ser como as nossas mães? Por que tem que seguir esse procedimento todo?”. Também não fui assim. Não casei virgem. Não foi com meu marido. Mas, assim, eu romantizei um pouco. Foi com um cara que eu tava apaixonadíssima, num colchonete. Eu tava morando numa casa, dividindo casa, não pude comprar cama, só tinha o colchão no chão. A gente tava fazendo faculdade. Minhas amigas estavam na faculdade. Foi lá. E, assim, foi lindo. Mas, eu falei pra ela: “Foi muito bonito, mas não foi tomando água de coco no carro. Foi no colchonete do chão de casa”. Então, eu tinha essas coisas assim que a nossa geração ela precisava romper algumas coisas, né? Ela precisava romper. Eu acho que Neusa foi esse marco. Ela foi uma mulher que ela rompeu as barreiras e os limites que a nossa geração precisava romper. Perder a virgindade sem casar. Escolher estudar e sair da cidade natal. Morar sozinha. Eram coisas, assim, inadmissíveis.

Ela namorava muito. Não tinha muito namorado fixo não, mas ela gostava de transar, gostava de se relacionar. Eu não me lembro de um namorado que ela tenha tido assim por longo tempo. Mas ela namorava muito, gostava de transar bastante. Em festas... Amava. Isso era bom. Era uma liberdade total naquela época. Pra gente, era proibido proibir. O nosso grupo era um grupo assim, mais ou menos liberal, né? E ela gostava muito de namorar e namorava muito. Ela sempre tinha com quem ter seus encontros.

Mas eu nunca a vi com um namorado que assim: “Esse aqui é meu namorado”. Nunca vi. Não me lembro. Ela nunca apresentou pra gente. Não tinha assim. Mas ela gostava de transar. Nas festas, rolavam encontros, entendeu? Isso rolava muito. Agora, eu nunca vi ela com um namorado que ela apresentasse a gente: “Esse aqui é meu namorado”. Não.

Porque ela não ligava, andava com as roupas que ela queria, entendeu? Dizia o que ela queria. Namorava quem ela queria. Se tivesse que ficar com alguém, numa época que ninguém fazia muito isso, ela fazia e não se importava com o que os outros iam achar. Ela fazia simplesmente. Aí, ela dava uns beijos lá que o pessoal comentava: “Neusa pegou não sei quem”. Ela não tava nem aí. Naquela época, as pessoas se cuidavam mais nesse sentido, não tinham muita coragem de assumir e, hoje, todo mundo faz. Ela já fazia. A gente saía pra umas noitadas, serenatas... E ela pegou fama porque ela namorava mesmo quem ela queria, do jeito que ela queria, não se importava muito que metessem o pau nela não.

As amigas percebem, em Neusa, um comportamento transgressor e de vanguarda no que concerne à marca geracional de sua época, inaugurando mudanças e transpassando limites em comparação às experiências de mulheres de gerações anteriores. Mais além, eu diria que elas enxergam “gênero”, ao passo que reconhecem uma atitude feminista na amiga, ainda que não a nomeiem dessa forma, no sentido que rompe padrões sociais de gênero; mas não enxergam “raça”. O que passa batido nessas falas é que Neusa será descrita justamente como aquela compatível com o arquétipo da “mulher veneno”, que constrói o estereótipo da mulher negra, ainda que sob o figuro de uma noção elogiosa que inveja sua liberdade. Talvez a ideia idealizada da primeira experiência sexual “à luz de velas” emergja para contrastar à experiência inteligida como indomesticada, animalesca e visceral da mulher negra, e que o romantismo venha para “compensar” o imaginário de uma “falta” no campo sexual da mulher branca, castrada de seu prazer, ou para assegurar que o controle no exercício de sua sexualidade seja mantido.

Assim, a mulher branca pode, de forma não admitida ou pronunciada, desejar experimentar o prazer que ela acredita que a mulher negra viva (e provoque ao/à parceiro/a), mas ela certamente não deseja *ser* a mulher negra, na medida em que ela sabe qual é o olhar que recai sobre esta mulher: “E ela pegou fama porque ela namorava mesmo quem ela queria, do jeito que ela queria, não se importava muito que metessem o pau nela não”. Não é banal o duplo sentido que a expressão “metessem o pau nela” evoca nesta afirmação. O que me remete a Fanon, quando diz que o negro foi eclipsado, na linguagem, ao se tornar sinônimo do órgão genital: “Virado membro. Ele é pênis. Pode-se imaginar facilmente o que tais descrições devem provocar em uma menina de Lyon. Horror? Desejo? Em todo caso, nunca a indiferença” (2008, p. 146). Já a mulher negra, se não é, como o homem negro, a personificação do comprimento do pênis e da potência sexual sobre-humana, não deixa de ser animalizada, quando reduzida a

um corpo, refém de fantasias que pairam sobre o campo da sexualidade, como se ela fosse capaz de realizá-las efetivamente.

Ao projetar um *gozo* imaginado como total e sem amarras sobre um corpo racialmente marcado, se introduz a permissividade sexual que substitui, na linguagem, a ideia de “mulher que não é respeitada” por “mulher que não se dá o respeito”, o que faz toda a diferença (BRAGA, 2021). A permissividade sexual se desliza também na permissividade narrativa sobre o campo sexual da mulher negra. É o que fica evidente nos relatos de entrevista de muitos amigos de Neusa que não se constrangeram ou se inibiram em narrar sobre o seu corpo e sua performance sexual, aparente nos trechos acima e em outros aqui não expostos. O resultado dessa permissividade ampla sobre este corpo negro, que autoriza inúmeras formas de violência e invasão, se desencadeia naquilo que Lélia constatou como os efeitos da terrível culpabilidade branca e da neurose cultural brasileira, enquanto negação da mulher negra de seu estatuto de sujeito humano, por continuar sendo vista, embora de forma denegada, como “a mucama com todas as letras”: “o engendramento da mulata e da doméstica se fez a partir da figura da mucama. E, pelo visto, não é por acaso que, no Aurélio, a outra função da mucama está entre parênteses. Deve ser ocultada, recalcada, tirada de cena. Mas isso não significa que não esteja aí, com sua malemolência perturbadora” (GONZALEZ, 1984, p. 230). Podemos encontrar vestígios dessa “malemolência perturbadora”, que resultam na violência, nos depoimentos de entrevista de alguns dos amigos de Neusa:

Um amigo nosso chamava ela de piriguete. Não, não era piriguete, não me lembro direito. Mas eu lembro que, em uma festa, a Neusinha tava com um vestido tomara que caia... Ele era psicanalista também, e chegou e ele abaixou o vestido dela, e ela ficou com peito de fora. Na hora era uma coisa que parecia engraçada, daí ela levantou, e riu muito, e todo mundo riu e tal. Mas depois eu fiquei achando que ele foi muito... que não foi uma coisa legal o que ele fez.

Uma vez, ela chegou ao plantão muito inquieta, dizendo: “Eu vou lhe contar uma coisa que aconteceu agora”. Ela pegava muita carona. Ela ia de um lugar para outro e pedia carona. E isso era uma coisa incomum naquela época. Uma mocinha, em pleno Campo Grande, aqui em Salvador, nas ruas da Bahia, pedir carona. E ela pedia muita carona. Ela era muito liberal nesse sentido. Então, ela me disse assim: “Eu, agora, escapei de um sufoco”. Eu digo: “Como assim?”. Ela disse: “Eu, pedindo carona, parou um carro, eu entrei e o cidadão começou a se dirigir pra um outro lugar que não era o que eu pensava. E dando sinais de que eu ia ser violentada. E eu disse a ele...”. Eu repito isso, porque isso ficou na minha memória até hoje. Ela disse à pessoa que estava dirigindo: “Tudo bem, tudo é possível, desde que não haja violência”. A pessoa olha pra ela e diz: “Você é muito legal”. Para o carro, e ela desce do carro. Então, ela chega no plantão e me conta essa história. Claro que eu espinafrei com ela: “Como é que pode você ficar pedindo carona pela rua!?”. Desesperado. “Como é que pode você ficar pedindo carona!? Eu já lhe disse que você tem que se cuidar, você é uma mocinha!”. Eu era uma pessoa mais velha. E ela disse: “É, você tem razão”. Mas ela voltava àquilo. E eu acho que isso era típico de Neusa. Você imagina dizer a uma pessoa: “Tudo é possível, desde que não haja violência”. Esse espírito dela de não

temer, se era pra transar, transeamos, mas não precisa me machucar. E o cara ouve isso com os ouvidos raros e diz: “Você é legal”. Pela expressão que ela usou. Eu me lembro até hoje. Então: “Você é muito legal”. Para o carro e ela desce e vem embora. Enfim, essa foi uma coisa.

A “malemolência perturbadora” da mucama – ou da “piriguete”, se tomarmos a expressão vernácula –, que constitui as projeções imaginárias direcionadas ao comportamento e à sexualidade da mulher negra, constrói a permissividade da violência sobre seu corpo, como verificamos no primeiro trecho. No segundo, encontramos designado a algo “típico de Neusa” um caráter de liberdade no campo da sexualidade: “esse espírito dela de não temer, se era pra transar, transeamos”, que é mais uma forma sutil de reafirmar a qualidade desregrada e sem limites de seu campo pulsional, do (que imagina ser) seu modo de *gozo*. A repreensão à Neusa na fala do amigo indica o deslizamento da responsabilização do agressor para vítima, no sentido de que se ela tivesse tido cuidado ela não teria corrido o risco de ser violentada – o que é muito comum nos casos de violência generificada. Ter que se cuidar por “ser uma mocinha” encosta na afirmativa de “mulher tem que se dar o respeito” de que nos fala Ana Paula (2021), como uma expressão que condensa a ideia de que a forma como as mulheres negras agem produzem a falta da integridade moral dessas mulheres, o que esconde, na verdade, que são as fantasias que circulam no imaginário social que a definem como aquela que não será respeitada.

A questão que estou apontando é da complexidade de ser mulher negra quando a falta de respeito recai sobre elas, e não sobre o outro, que, por tantas décadas, perdeu o respeito na relação com elas. Isso porque as marcas da escravidão com o abuso sobre o corpo da mulher servil, traria, no meu entender, ainda confundidos o ser respeitada e o se dar o respeito (BRAGA, 2021, p. 304).

Se retornarmos à concepção dual, antes apresentada, que opõe a figura de uma “Neusa jovem” a de uma “madura”, na leitura de sua trajetória de vida, reconhecemos que, nas entrelinhas, sugere-se uma passagem de uma mulher “que não se dava o respeito” para uma mulher “passível de ser respeitada”. A ideia de “respeito” aparece assim designada a padrões comportamentais, intelectuais e estéticos que são, no imaginário, associados a uma mulher branca economicamente bem-sucedida. Contida, discreta, limpa, vaidosa, refinada, polida, educada, elegante etc. aparecem para se antagonizar com desleixada, debochada, largada, expansiva, impulsiva, folgada, liberal etc. Cabe a nós verificar como essas categorias deixam vaziar novamente um imaginário sobre o campo da sexualidade. Assim, se a “Neusa madura” é descrita como aquela que se branqueou, ao ascender, deixando para trás o imperativo de sua negritude, essa negritude também será esvanecida ao passo que Neusa começa a ser associada

a uma mulher “respeitável”, que abandona a promiscuidade desmedida, a sensualidade desconcertante, a sexualidade selvagem. Como se o estereótipo de mulher negra pudesse ser encontrado no seu comportamento e postura, e não no olhar dirigido a ela. Como se o estereótipo estivesse fixado ao seu corpo de negra, e, para se desprender dele, precisasse se desassociar deste corpo portador da uma “malemolência perturbadora”.

Notamos o que diz uma interlocutora, que foi amiga de Neusa desde os anos 1970:

Achava que tinha umas coisas no ambiente psicanalítico, não só a mãe dela não, que ficava cobrando dela emagrecer. Ela tinha muita cadeira, tudo que vão dizer que era configuração do negro no tipo dela. Porque nem todos têm bunda. Mas ela tinha. Então, ela começou a querer emagrecer fazer uma outra configuração, eu falei assim: “Neusa por que isso, você tá bem”. Aí ela ia fazer uma dieta. Então, ela foi se modificando, não sei se ela foi se adaptando, mas eu acho que eu era única amiga dela que foi daquele tempo antigo que ficou atrás. Mas ela foi mudando assim, ela foi fazer as outras amizades e um ambiente assim que de alguma maneira conhecia os psicanalistas, achava que fechava um pouco. Eu acho que tinha umas coisas que assim de querer emagrecer de enquadrar um pouco... Que eu como eu sou professora de história, eu vejo muita coisa, eu sei que as pessoas querem enquadrar o físico das pessoas, né!?, de todos nós, eu lembro que quando eu era garota e ficava em cima aí você é muito cadeiruda, tenho quadril largo, o meu pai falava assim você vai se serrar seu quadril ou fica assim mesmo, porque tem umas coisas importantes no Brasil ser jovem, mas muito marcante ser negro, índio não sei o quê, coisas que você vai depois vai vendo assim não é tudo igual, o negro não é todo de nariz largo não tem mina que o nariz como se fosse do branco, ou branco não tem nariz delicado, nem todos. Então, assim, eu acho que isso no Brasil, no Rio, é muito forte não sei se até hoje, você é jovem e você sabe disso, as pessoas marcam determinado tipo não sei o que é uma configuração meio e tem que encaixar as pessoas, né!? Então, acho que isso doeu na Neusa, porque eu mim não dói tanto, mas eu não chamo muita atenção, meu irmão me via como mulata, mas não me importava com isso, se eu sou mulata ou não, mas de qualquer maneira era vista assim, mais como uma morena. Eu me defendia disso, mas por quê?, porque isso é forte na vida da gente, essa chatice ficar em cima de alguma coisa, o corpo que você tem tem alguma coisa assim que você chama atenção, então, eu digo assim isso me deu sensibilidade para perceber essas coisas da Neusa. É porque o pessoal aqui do Rio tem uns certos preconceitos do corpo, bunda, não sei o quê. Meu pai falava “Ah você tem quadril, vai serrar?” [Luiza: Você sentia que ela introjetava um pouco isso?]. É, porque é difícil, né!? Engraçado que os negros são muito diferentes, mas como que marcou, a Neusa tinha beijo grande, não sei, porque nem todo negro é assim. As fisionomias são diferentes, menina, mas falam “ah preto, ah branco”. Gente que que é isso? Não tem isso, essa coisa branco e preto, não tem isso, mas numa sociedade racista escravocrata tem, entendeu?

Por um lado, podemos assumir, através desse relato, que a relação com o próprio corpo, negro, institui um sentimento de inferioridade, como efeito da racialização, que é introjetado pela mulher negra inserida em um ambiente muito branco, como o psicanalítico, que irá almejar ter um corpo mais adequado ao padrão deste ambiente, um corpo de branca, como sugere a análise da história de Luísa em *Tornar-se negro* (1983). Se ser branca/o é a única via possível de uma identificação positiva, a pele negra seria o avesso do objeto de desejo (NOGUEIRA, 1998). Neusa, nessa leitura, teria sido capturada por um Ideal de Eu branco. Por outro lado, o

que está menos evidente; porém, não inaparente, é que a transmutação para um corpo branco ou menos negro, não indica necessariamente o desejo pela brancura, mas pode sugerir a consciência daquilo que é depositado e inscrito sobre o corpo racializado. Ao contrário de ser percebido como um corpo que escapa ao sinônimo do belo na cultura, Neusa não podia estar ciente das fantasias que pairam e se projetam sobre este corpo? Quando deseja emagrecer, não estaria ela sabendo que, menos do que ter um corpo que não se encaixa ao padrão, ela carrega um corpo que é alvo de inúmeros olhares de cobiça e desejo? E que, ao menor deslize, ele pode ser tomado como objeto de satisfação alheia?

No instante em que seu corpo é notado, é tocado pelos ventos que sopram do passado e trazem algo do cecê da mulher escrava, ou seja, algo que traz a marca da condição de objeto para o gozo do outro, transmitido pelos subterrâneos da cultura. Mutilar-se não poderia ser uma tentativa de estragar esse corpo para não correr o risco de ser devorada por um Outro que a tomasse como objeto de seu gozo? Uma vontade de ficar invisível a esses olhos de cobiça, mais do que um receio de não ser um corpo suficientemente atraente? Acreditamos que querer ter um corpo de mulher branca, corpo que seria supostamente invejado, poderia ser entendido como a vontade de ter um corpo que, reconhecido como respeitável, poderia ser respeitado (BRAGA, 2021, p. 305).

Se o sujeito negro é sobredeterminado por sua aparição, talvez o que esteja em jogo seja não suportar mais o peso dessa maldição corporal, já que é na corporeidade que se atinge a pessoa negra (FANON, 2008, p. 108). Talvez, querer emagrecer origine menos do desejo de ter um corpo branco e mais não querer ter um corpo de “mulata”, aquela “estranhamente sedutora, em todos os seus detalhes anatômicos” (GONZALEZ, 1984, p. 228). A pista para essa suposição se encontra na fala da interlocutora quando diz que Neusa “tinha muita cadeira, tudo que vão dizer que era configuração do negro no tipo dela. Porque nem todos têm bunda”. Ou seja, não é que ela rejeitasse a sua pele preta, mas queria, de alguma forma, escapar do olhar para um certo tipo de corpo de negra: a de quadris largos, curvas expressivas, cintura marcada e bunda grande. Preferia ela se associar ao imaginário da mulher branca europeia: a “desbundada”²⁴⁷. Só assim ela poderia deixar de estar suscetível a olhares invasivos e a atos de

²⁴⁷ Lembrado com Lélia Gonzalez (1984) que “o objeto parcial por excelência da cultura brasileira é a bunda (esse termo provém do quimbundo que, por sua vez, e juntamente com o ambundo, provém do tronco linguístico bantu que ‘casualmente’ se chama bunda). E dizem que significante não marca... Marca bobeira quem pensa assim. De repente bunda é língua, é linguagem, é sentido é coisa. De repente é desbundante perceber que o discurso da consciência, o discurso do poder dominante, quer fazer a gente acreditar que a gente é tudo brasileiro, e de ascendência européia, muito civilizado etc e tal. [...] Basta olhar na tevê e sacar como as multi transam bem os significantes que nos pegam ‘pelo pé’. A U.S. Top tem um anúncio de Jean que só mostra o pessoal rebolando a bunda e isto sem falar na Sardinha 88, ‘a mais gostosa do Brasil’” (GONZALEZ, 1984, p. 238). Ela demonstra ao longo do texto como a figura da “mulata” é associada ao imaginário da mulher brasileira hiperssexualizada: “Todos sob o comando do ritmo das baterias e do rebolado das mulatas que, dizem alguns, não estão no mapa. ‘Olha aquele grupo do carro alegórico, ali. Que coxas, rapaz’ ‘Veja aquela passista que vem

violência generificada. “Como se dar ao respeito: [...] tirando qualquer marca de um corpo que pudesse ser tomado como um corpo de uma mulher negra” (BRAGA, 2021 p. 304).

Tornar-se “mulher respeitável” aparece, nas narrativas de entrevista, associada à passagem da “Neusa jovem” para a “Neusa madura”, conectada ao percurso de ascensão social. Nesse percurso, na medida em que ela vai se intelectualizando, vai sendo percebida como menos sexualizada, ao passo que vai se desfazendo dos signos da corporalidade de negra. Se, para Fanon (2008), o significante “negro/negra” foi fixado ao genital, o “branco/branca” foi reduzido ao intelecto. Ambos sujeitos, negro e branco, tornam-se castrados e desumanizados nessa operação, ainda que somente o negro seja percebido como objeto e não como sujeito²⁴⁸. Assim, a racialização forma dois domínios opostos na linguagem: o intelectual e o sexual. “Qualquer aquisição intelectual exige uma perda do potencial sexual” (FANON, 2008, p. 143). Nesse sentido, para Neusa se afirmar e ser reconhecida como uma mulher intelectual, em sua fase “madura”, terá que arrefecer sua “malemolência perturbadora” de negra, ou seja, se deserotizar, para que não seja mais fixada, enquanto objeto, ao campo do sexual.

Tentamos perceber como as narrativas sobre essa passagem de uma “Neusa jovem”, (hiper)sexualizada, para uma “madura”, (hiper)intelectualizada, abriga um olhar racializado genderizado.

Agora, eu fui percebendo que ela foi fazendo uma mudança na vida dela. Eu sempre fazia parte, porque a gente era amiga mesmo. Mas, assim, eu vi uma mudança, foi tirando muitas pessoas que faziam parte da vida dela, algumas se queixavam, porque achava que ela foi ficando besta. Não sei, eu não vejo assim, mas vi que ela foi ficando mais intelectual. Tanto, que eu fiz psicologia também, ela me dava muita coisa para ler, que ela escrevia, que ela lia, mostrava texto estrangeiro, mas assim nem todo mundo tem condição de ler, né!? Então, ela foi meio que afastando um pouco das pessoas que eram mais simples, que, talvez, não fizessem mais parte assim. Eu não, como a minha família de classe média, assim, eu tinha um irmão muito intelectual e tinha uma tia, uma mãe que foram criadas com o pai que tinha que era português, que sabia falar inglês, francês... Mas eu vi que a Neusa foi mudando... O que eu quero dizer para você, eu acho que, ao longo desse caminho que ela foi fazendo, e eu acho que também talvez seja muito normal, porque a pessoa que vem de uma origem simples, que vem da Bahia, vem para cá, ela foi-se laçando, ela era muito amiga de muita gente, ela tinha muitas amizades com muitas pessoas. Eu achava ela uma pessoa muito inteligente, tinha uma facilidade de fazer amizade imensa, recebia muito bem na casa dela, nas relações. Mas teve um caminho aí, um percurso, que ela foi modificando mesmo, ficando mais distante, foi ficando, assim, mais seletiva.

vindo; que bunda, meu Deus! Olha como ela mexe a barriguinha. Vai ser gostosa assim lá em casa, tesão’. ‘Elas me deixam louco, bicho’. E lá vão elas, reboantes e sorridentes rainhas, distribuindo beijos como se fossem bênçãos para seus ávidos súditos nesse feérico espetáculo...” (GONZALEZ, 1984, p. 227).

²⁴⁸ A racialização, em Fanon, produz a incapacidade de reconhecer a/o negra/o como um sujeito, até para elogiar é sempre como corpo/objeto que a/o negra/o será lembrada/o.

E ela era muito, muito engraçada. Ela fazia piada com tudo. Ela era muito debochada. Neusa, antes dela ficar uma pessoa mais assim, um pouquinho mais austera, ela era muito engraçada. Era piadista. Ela se divertia com as coisas e nos divertia. Nos últimos tempos, eu achei que ela tava mais na dela, mais séria, mas digamos que ela... Acho que foi a época de maior produção intelectual, de maior... Como é que eu vou dizer? De maior brilho nela, voltado para as coisas de que ela gostava.

Ela passou a se dedicar completamente à atividade intelectual. Era o que dava prazer a ela, era o que lhe causava prazer, alegria, satisfação, palavras dela que estou lhe dizendo. “Amiga, eu sublimei essa parte. Agora, eu quero os livros, meus estudos, minhas atividades”. Meio que ficou vivendo pra isso, entende? Que eu saiba, ela nunca mais teve namorado ou coisas assim, que eu saiba. Mas, como eu lhe disse, ela me falou que abriu mão dessa coisa de amor. Ela me disse: “Minha amiga, eu dirigi toda minha libido agora para o meu estudo. Eu agora gosto de livro, gosto de pensar. Eu não tenho mais tesão, a não ser pra isso”. Curioso, né? Eu me lembro que eu dizia: “E aí, Neusa, vai ter mais nenhum namorado?”. Ela dizia: “Não... Eu sublimei... Eu su-bli-mei! Eu, agora, só penso nos meus livros”. Ela falava pausadamente assim: “Eu su-bli-mei. Agora só penso nos meus livros”.

Ela me disse anos que ela tinha abdicado dessa coisa da vida sexual, que ela estava assexuada. Entendeu? Ela comentou que tinha abdicado disso, que dava muita confusão na vida dela, que ela não sabia se movimentar muito nessa frente. E ela era uma pessoa que adorava namorar. Sempre, desde cedo. Então ela... Esse foi um traço dela que se modificou no tempo, que ela aboliu isso. O namoro, o encontro amoroso. E a vida amorosa dela, digamos, com parceria masculina, não foi uma vida fácil. Então, assim, eu acredito que isso também foi uma coisa que entristeceu muito ela. Foi como se ela não tivesse conseguido ter o sucesso aí nessa frente amorosa que ela tanto apreciava. Ter namorado e tudo. Não deu certo. E aquilo machucou muito ela.

Em primeiro plano, observamos como vai se alterando os significantes de descrição de Neusa. Na caracterização da passagem da “Neusa jovem” para a “madura”, é perceptível como as categorias livre, expansiva, engraçada, escrachada, debochada, ousada dão lugar a outras atribuições: séria, privada, contida, discreta, fechada, seletiva. Ou seja, a “Neusa madura” deixa de ser uma mulher “do excesso”. No plano da sexualidade, as narrativas sobre descontrole, liberdade, desregramento e permissividade, ativos no campo do erótico, são substituídas por uma ideia de um hipercontrole (igualmente desequilibrado) da sexualidade, que reflete uma inibição/abdição absoluta da pulsão sexual. A “mulher veneno” se torna a “intelectual assexuada”. Quanto mais “madura”, mais intelectual e menos corporal Neusa será percebida. Em outras palavras, menos “negra” (autêntica) ou “embranquecida”.

Ela é *negra*, mas inteligente. O “mas” é o elemento dissociativo. Ele desvincula a inteligência da *negritude*, tornando-as categorias que se contradizem. Para corrigir tal dissociação massiva, nós, geralmente, nos vemos forçadas/os a associar ambas as categorias à excelência, forçadas/os a prover uma performance excelente de nós mesmas/os, uma performance excelente da *negritude*. Nos tornamos atrizes e atores excelentes de nossas competências: nada medíocre, nada ordinário, nada mediano, mas sim excelente (KILOMBA, 2019, p. 176-177).

Mais do que pensar que Neusa performa essa excelência (o que acho que ela poderia sim fazer), aqui procuro priorizar a reflexão de que, antes, estes amigos a narram com uma performance de excelência. Se retornarmos ao capítulo 2, notamos que a palavra “inteligente” e seus derivados aparecem incessantemente sob aumentativos: “intelligentíssima”, “inteligência fora do sério”, “acima da média”, “que saía da curva” etc.

Por outro lado, podemos pensar que ela, ao procurar modificar o próprio corpo e sua performance no campo do erótico, também pode estar querendo se desfazer do outro estereótipo direcionado sobre si mesma: “mulher negra é mulher sem companheiro”. Como Luísa, que descobre, a exemplo de sua avó, que cumprir o papel de mulher negra é ocupar o lugar de terceira – a de amante, Neusa vivencia no campo do amor frustrações contundentes. No entanto, ao contrário de Luísa, que acredita no seu “veneno” por ser negra²⁴⁹, ela reconhece, nesse circuito de (pseudo)valorização e desvalorização de seu corpo e de sua sexualidade, uma emboscada do próprio racismo, que cria obstáculos e microviolências no plano afetivo.

A Neusa, quando eu conheci, era uma pessoa que tava se ajustando a morar aqui no Rio, teve os namorados ali no IPUB, e depois ela foi percebendo... ela achou que tinha racismo. Ela falou para mim: “Eu acho que ele não fica comigo porque eu sou preta”. E eu: “Mas eu não vejo assim, o rapaz, eu acho que ele não viu em você... Nem todo mundo tá pronto para casar, sei lá”. Mas ela viu um pouco de racismo, e eu não sei se tinha razão. [Luísa: Eram namorados brancos com que ela se relacionava?]. É, brancos. Eu digo, pessoas mais brancas que ela. Eu acho que, de princípio, ela foi chegando e se deparando com as situações, ela era essa pessoa que chegou aqui sozinha, né? Então, é diferente de você ter família, diferente de eu, que já nasci aqui, minha família era daqui. Ela não tinha ninguém de família, primo, tia, esse laço de família que, às vezes, dá um apoio, né!? Ela tinha amizade e disso ela sabia cuidar muito bem, ela é uma ótima amiga. Mas eu acho que ela foi se deparando com muitas coisas assim.

Nesse sentido, não é infundamentado dizer que ela possa ter querido performar a “intelectual”, na medida em que neste nível também ela possa se reconstruir como “mulher respeitável”, e, nesse âmbito, significando uma mulher que possa ser valorizada no plano amoroso-afetivo. Vejamos como isto já havia sido identificado e trabalhado na análise interseccional que ela própria desenvolveu da “história de Luísa”:

A representação pseudovalorizada encontra em Luísa um nível de recusa que se expressa na negação radical de seu estatuto de mulher. Então, se há que seduzir o homem, que isto se faça “pela cabeça”: “Me apaixonei pelo professor de física [...]. A forma de sedução minha foi ser boa aluna – uma forma de me negar como mulher

²⁴⁹ O que será tensionado ao final da entrevista, quando Neusa a questiona: “E a coisa do veneno por ser negra, como é que fica, Luísa?”, ao que ela responde: “Não sei... Talvez o medo de transar com crioulo seja por medo de ver que essa coisa não existe” (SANTOS SOUZA, 2021, p. 90).

–, seduzir pela cabeça, o que aliás sempre foi o meu esquema”. [...] E torna-se aquilo que denomina “negra-branca”: uma negra diferente, com valores nitidamente atribuídos ao branco numa intensidade maximizada. Ser inteligente, mostrar brilhantismo intelectual, “a coisa da glória nos estudos”, e a exigência que Luísa há de cumprir “pro resto da vida”, o aval mais seguro para sua inserção no mundo branco. Seu percurso pelo ginásio nos mostra isto de modo exaustivo. Demarcada pela diferença que a separa dos negros comuns, Luísa acredita que poderia ser aceita por si mesma e pelos outros, poderia “se salvar” (SANTOS SOUZA, 1983/2021, p. 93-94).

Mesmo que “se salve”, ela incorre o risco de ser acusada, nessa operação, de negra não autêntica, quando deixa de ser associada a um corpo de negra, a uma performance de negra, a um estereótipo de negra, e passa a ser encapsulada em um “brilhantismo intelectual”. Se a “negra-branca” é aquela que se desfaz da corporalidade de “mulata” (tentando, na verdade, escapar do olhar licencioso projetado sobre este corpo ou do insucesso no plano relacional amoroso), associando-se ao intelecto da excelência, e que, nesse percurso, precise se dessexualizar e construir uma inibição no campo do erótico, ela de certa não se salva do dispositivo de racialidade, que coloca o genital e a mente em dois extremos opostos. Que violência se extrai daí, se, para deixar de ser percebida como objeto (do desejo e do saber), precise abdicar de sua negritude e/ou feminilidade.

Uma pessoa é *negra* quando vem a ser a representação do que é corpóreo, mas não se é *negra/o* quando se trata do intelecto. Uma pessoa é *negra* quando se trata da incorporação da estupidez, mas não se é *negra/o* quando se trata da incorporação da sabedoria. Uma pessoa é *negra* quando se trata da incorporação do que é negativo, mas pode ser igualmente *branca* quando se trata da incorporação do que é positivo. Que ideias alucinantes habitam a cabeça do *sujeito branco* que acredita que não somos realmente *negros* e *negras* quando somos boas e bons, mas, de fato, *negras* e *negros* quando somos maus – que alucinação *branca*! (KILOMBA, 2019, p. 177).

Não será esta mesma alucinação branca que aparece denunciada por Beatriz Nascimento?

Uma das piores agressões que sofri neste nível foi por parte de um intelectual branco. Disse-me ele que era mais preto do que eu por ter escrito um trabalho sobre religião afro-brasileira, enquanto que eu não usava cabelo afro nem frequentava candomblé. Foi uma das constatações mais difíceis de situar, uma das mais sutis sobre o preconceito racial existente no Brasil. Sofremos agressões sutilíssimas, na rua, na escola, no trabalho, até mesmo na família. Mas esta foi verdadeiramente a mais violenta. [...] Aham eles que por frequentarem candomblé, fazerem músicas que falam de nossa alegria, sabedoria e outros estereótipos, podem também, subtrair a nossa identidade racial. Se um jovem loiro, burguês, intelectual brilhantíssimo, após alguns anos de estudo de uma das nossas manifestações culturais chegar à conclusão que é mais preto que eu, o que é que eu sou? (NASCIMENTO, 2006, p. 95-6).

Frantz Fanon, em crítica ao *Orphée noir* de Jean-Paul Sartre, diz que o filósofo francês destruiu o entusiasmo negro, ao qualificar o movimento de negritude como apenas um polo na dialética hegeliana, cuja síntese seria uma sociedade sem raças: “Assim, a negritude existe para se destruir; é passagem e ponto de chegada, meio e não fim último” (SARTRE *apud* FANON, 2008, p. 121)²⁵⁰.

O que é certo é que no momento em que tento reorganizar o meu ser, Sartre, que permanece o Outro, denominando-me, elimina qualquer ilusão. Então eu lhe digo: *Minha negritude não é nem torre nem catedral; Ela mergulha na carne vermelha do solo; Ela mergulha na carne ardente do céu; Ela rasga a prostração opaca da paciência sensata...* Enquanto que eu, no paroxismo do vívido e do furor, proclamo isto, Sartre me lembra que minha negritude é apenas um tempo fraco. Na verdade, na verdade vos digo, meus ombros se esquivaram da estrutura do mundo, meus pés não sentem mais a carícia do solo. Sem passado negro, sem futuro negro, era impossível viver minha negridão. Ainda sem ser branco, já não mais negro, eu era um condenado. Jean-Paul Sartre esqueceu que o negro sofre em seu corpo de outro modo que o branco. Entre o branco e eu, há irremediavelmente uma relação de transcendência. Mas esqueceram a constância do meu amor. Eu me defino como tensão absoluta de abertura. Tomo esta negritude e, com lágrimas nos olhos, reconstituo seu mecanismo. Aquilo que foi despedaçado é, pelas minhas mãos, lianas intuitivas, reconstruído, edificado. Mas violento ainda ressoa meu clamor: eu sou um preto, eu sou um preto, eu sou um preto... (SARTRE *apud* FANON, 2008, p. 124-125).

Dessa discussão, podemos extrair que negar a negritude de uma pessoa negra não pretende atestar que ela é vista como humana e menos como negra, livrando-se de seu estereótipo negativado, nem declarar que ela possa ter transcendido, sublimado ou se libertado de sua “negrura”, se realizando como sujeito universal, mas é mais um mecanismo tácito do racismo e da branquitude. Neusa não pode ter se embranquecido ou “perdido a cor” ao ter ascendido ou se afastado, aparentemente, de uma performance (e corpo) normatizada de mulher negra. Afirmar isto não deixa de ser em si uma violência simbólica. Não podemos esquecer que, na entrevista ao *Espelho* – que comporta a representação mais emblemática da “Neusa madura” –, embora se afaste do arquétipo da “psicanalista negra especialista no tema do racismo”, Neusa não deixa de sublinhar e afirmar a sua negritude:

A minha questão é a seguinte, eu acho que enquanto cidadã, sem o adjetivo psicanalista, seria muito mais fácil, digamos assim, eu talvez conversar sobre as questões raciais. O problema é quando me solicitam do lugar de psicanalista para falar disso. [Lázaro: Então falando de questões políticas... Como cidadã e com a política, o que que a senhora acha que mudou?] Ah eu acho que mudou muita coisa. Mudou para

²⁵⁰ “De fato, a negritude aparece como o tempo fraco de uma progressão dialética: a afirmação teórica e prática da supremacia do branco é a tese; a posição da negritude como valor antitético é o momento da negatividade. Mas este momento negativo não é autosuficiente, e os negros que o utilizam o sabem bem; sabem que ele visa a preparação da síntese ou a realização do humano em uma sociedade sem raças” (SARTRE *apud* FANON, 2008, p. 121).

melhor. Eu acho que os movimentos negros eles podem festejar. Os movimentos negros e nós como negros de modo geral conquistamos muita coisa. Tem muito a conquistar, tem muito porvir. Por exemplo, o fato de o negro hoje se colocar como uma questão candente, ele é uma questão, ele fala de si, ele coloca a sociedade inteira para falar de si, isso é um avanço. Então, uma das coisas que eu acho que têm valor, digamos assim, do que eu escrevi, que eu continuo assinando embaixo, é o fato de que esse livro foi escrito a partir de histórias de vidas de negros, quer dizer, as pessoas sobretudo falaram. Eu falei a partir do que elas falaram. Então, isso é interessante. É, digamos assim, naquela época se falava em dar a voz. Hoje, não cabe mais isso; hoje, cada um de nós toma a voz, levanta a voz. Isso, digamos assim, é um avanço fabuloso. Né!? E, sobretudo eu, que sou psicanalista, fico muito contente com essa coisa de que o outro possa falar, né!?, meu trabalho é, sobretudo, isso. Né!? Criar condições para que cada um afirme sua fala. Então, em termos coletivos, a partir dos movimentos negros, da luta negra, o negro conquistou isso. Isso é festa, isso é pra festejar. Agora, tem muito mais. [...] Primeiro, eu acho, eu acho alvissareira essa colocação da Mãe Menininha, eu realmente comungo com ela essa posição. A religião não dá conta de tudo, sobretudo a religião do candomblé que se sabe não onipotente. Né!? Porque talvez existam certas religiões que se creiam onipotentes, que queiram dar conta de tudo. A minha experiência de vida, inclusive com pessoas próximas da minha família, muito próximas, ligadas ao candomblé, é de que o candomblé não responde tudo. Eu tenho uma tia que ela é mãe de santo e que ela me disse: “Minha filha, eu sou do candomblé, mas eu não sou invocada com o candomblé”. Eu perguntei: “O que é ser invocada, minha tia, com o candomblé?”. Então ela me explicou: “Ser invocada com o candomblé é querer explicar tudo pelo candomblé”. Né!? Então, é a posição da Mãe Menininha. O candomblé não explica tudo, há certas questões que ultrapassam, né!?, digamos assim, o sistema, o sistema simbólico da religião do candomblé, não é? (Neusa Santos Souza, *Espelho*, Canal Brasil, 2009).

Não é banal que ela tenha citado o candomblé aqui. Embora tenha tido uma criação católica ortodoxa por parte de sua tia Quenoca, Neusa teve, em sua família, figuras importantes associadas ao candomblé, como seu avô Arsênio dos Santos, além de uma avó e uma tia, que eram evocadas frequentemente por ela em conversas com seus amigos. Ao que as fontes orais indicam, Neusa sempre construiu afinidade com a religião, ainda que não tenha “se feito no santo”. Ela cultivava pequenos rituais das festividades e tradições religiosas de matriz africana, como as oferendas e flores ao mar no dia de Iemanjá e na celebração de Ano Novo, falava do poder (e dos limites) dos orixás com seus amigos e afilhados, e guardava imagens de entidades em sua casa. No final de sua vida, Neusa se mostrou mais interessada em se aproximar do candomblé e em retomar e reconstruir vínculos com suas origens baianas, como parecem perceber alguns de seus amigos. Não é trivial que no mesmo ano da gravação ao *Espelho*, Neusa tenha voltado à Cachoeira, depois de muitos anos sem retornar à sua cidade natal. Ela foi, primeiro, por ocasião de um congresso de psicanálise da Universidade do Recôncavo Baiano²⁵¹, a convite de André Itaparica e por intermediação de Roberto Machado, onde apresentou o trabalho “O Corpo em Freud e Lacan”, na mesa-redonda “Corpo e psicanálise”, em diálogo com Suely Aires. Depois, retornou à cidade com sua amiga Fátima Almeida, a passeio. A

²⁵¹ “O Corpo em Perspectiva”, Centro Cultural Dannemann, UFRB, São Felix, 24 de setembro de 2008.

mesma amiga que afirmou que Neusa havia procurado, neste mesmo ano, o diretor de cinema Geraldo Sarno para discutir um projeto de filme-documentário sobre a questão da negritude, a ser filmado em Cachoeira. Foi em 2008, também, que Neusa escreveu o texto “Contra o racismo: com muito orgulho e amor”, em razão da celebração dos 120 anos da abolição:

Comemoramos hoje 120 anos de abolição da escravatura negra no Brasil. Abolição da escravidão quer dizer aqui fim de um sistema cruel e injusto que trata os negros como coisa, objeto de compra e venda, negócio lucrativo para servir à ambição sem fim dos poderosos. Abolição da escravatura quer dizer aqui fim da humilhação, do desrespeito, da injustiça. Abolição da escravatura quer dizer libertação.

Mas será que acabamos mesmo com a injustiça, com a humilhação e com o desrespeito com que o conjunto da sociedade brasileira ainda nos trata? Será que acabamos com a falta de amor-próprio que nos foi transmitido desde muito cedo nas nossas vidas? Será que já nos libertamos do sentimento de que somos menores, cidadãos de segunda categoria? Será que gostamos mesmo da nossa pele, do nosso cabelo, do nosso nariz, da nossa boca, do nosso corpo, do nosso jeito de ser? Será que nesses 120 de abolição conquistamos o direito de entrar e sair dos lugares como qualquer cidadão digno que somos? Ou estamos quase sempre preocupados com o olhar de desconfiança e reprovação que vem dos outros?

Cento e vinte anos de abolição quer dizer 120 de luta dos negros que, no Brasil, dia a dia, convivem com o preconceito e a discriminação racial. 120 de abolição quer dizer 120 de luta contra o racismo desse país que é nosso e que ajudamos a construir: não só com o trabalho, mas, sobretudo, com a cultura transmitida por nossos ancestrais e transformada e enriquecida por cada um de nós. 120 de abolição quer dizer 120 anos de luta contra todos os setores da sociedade e da vida cotidiana: nos espaços públicos e nos espaços privados; na Câmara, no Senado, nos sindicatos, no local de trabalho, nas escolas, nas universidades, no campo, na praça e em nossas casas. 120 de abolição quer dizer 120 de luta contra qualquer lugar em que houver um negro que ainda sofra preconceito e discriminação raciais. Nesses 120 anos, tivemos muitas vitórias, conquistamos muitas coisas, especialmente um amor por nós mesmos, uma alegria, um orgulho de sermos o que somos: brasileiros negros – negros de muitos tons de cor de pele, efeito da mistura, que é uma bela marca da sociedade brasileira.

Nesses 120 anos tivemos muitas conquistas e temos muito mais a conquistar. Nesses 120 anos vencemos muitas batalhas e temos muito mais a batalhar.

Nesses 120 anos comemoramos muitas vitórias e temos muito mais a comemorar.

A escravidão acabou, mas a nossa luta continua!

Neusa Santos Souza, *Correio da Baixada*, 13 de maio de 2008.

Com este texto, é impossível afirmar que a questão racial deixou de se colocar latente à sua autora. É mesmo difícil assegurar que esta questão tenha desaparecido para ela enquanto preocupação intelectual, teórica, filosófica e política. Neusa, em sua versão “madura”, pode ter deixado de exprimir seu entusiasmo e afinação com uma militância das ruas ou dos comícios, mas ela não se tornou apolítica, nem deixou de se a ver com a pauta antirracista. Muito menos deixou de se atravessar e manifestar a sua negritude de mulher negra brasileira, confrontada

pelo nosso racismo de todo dia. Também, não deixou de cultivar tantas outras identificações: baiana, psicanalista, intelectual, amiga, comadre, madrinha... O que a faz múltipla, plural, dividida, contraditória, discordante e estranha de si mesma; em outras palavras: sujeita.

Para concluir, levantamos mais uma vez a provocação de outra mulher e psicanalista negra brasileira, Vilma Dias: O que fica entre a fala e o discurso? Fica a voz, ela responde. Se não nos cabe hoje mais pensar em “dar a voz”, não deixemos então de escutar e ecoar sempre esta voz de Neusa Santos Souza.

*Mil nações moldaram minha cara
Minha voz uso para dizer o que se cala
Ser feliz no vão, no triz é força que me embala
O meu país é meu lugar de fala!*

Elza Soares, *O que se cala* (Composição de Douglas Germano)

CONSIDERAÇÕES FINAIS: *O AGENCIAMENTO DO TEMPO*

A perda dá origem ao anseio e, nessas circunstâncias, não seria exagerado considerar as histórias como uma forma de compensação ou mesmo como reparações, talvez o único tipo que nós iremos receber. Como uma escritora comprometida em contar histórias, eu tenho me esforçado em representar as vidas dos sem nomes e dos esquecidos, em considerar a perda e respeitar os limites do que não pode ser conhecido. Para mim, narrar contra-Histórias da escravidão tem sido sempre inseparável da escrita de uma História do presente [...]. Conforme eu a entendo, uma História do presente luta para iluminar a intimidade da nossa experiência com as vidas dos mortos, para escrever nosso agora enquanto ele é interrompido por esse passado e para imaginar um estado livre, não como o tempo antes do cativeiro ou da escravidão, mas como o antecipado futuro dessa escrita (HARTMAN, 2020, p. 17).

Falar de memória coletiva negra é falar da contaminação do presente pelos precipitados de experiências violentas e brutais, da irreparabilidade do trauma da escravização, e da incatrização de feridas que insistem em não desaparecer (BISPO, 2023). É encontrar, na absoluta singularidade de cada experiência negra, o elo que costura as vidas dos mortos com as dos “sobreviventes” (HARTMAN, 2020). Por outro lado, é também falar de histórias de lutas, resiliências e invenções, é escrever o presente como contra-História da outrificação, é imaginar um futuro de um estado livre sem “máscaras” e sem racialização (KILOMBA, 2019; HARTMAN, 2020). Assim, é pensar como o presente é incessantemente invadido pelo passado, mas também como o agenciamento do/no tempo produz reescrituras de histórias (e da História), tessituras de memórias e um devir de experiências presentes e futuras.

O tempo, embora não densamente discutido até aqui neste trabalho, aparece como uma categoria central nos modos como os capítulos se delineiam. Mais precisamente, o agenciamento do tempo. “O tempo não é algo puramente representado, mas um agente que ‘trabalha’ nas relações – permitindo que sejam reinterpretadas, reescritas, às vezes sobrescritas –, assim como diferentes atores sociais lutam para construir histórias em que coletividades são criadas ou recriadas” (DAS, 2020, p. 126). Desse modo, podemos perceber como o agenciamento do tempo, em seus diferentes matizes, pôde operar nos circuitos dos usos da obra de Neusa Santos e nos sentidos produzidos sobre sua memória, na medida em que percorre condições de possibilidades históricas dos trabalhos de luto, dos esquecimentos, dos apagamentos e das retomadas.

No capítulo 1, *O arremesso no vazio*, o agenciamento do tempo aparece nos trabalhos do luto e no amadurecimento político do debate público frente ao racismo. Aqui, compreendemos que o episódio do suicídio de Neusa, pela impossibilidade de antevê-lo, pela violência de sua materialidade e pela intensidade das afecções mobilizadas por esta ordem de

perda, inaugurou, aos seus enlutados, algum tipo de limite em relação à capacidade de representá-lo, elaborá-lo e narrá-lo. O silêncio então se constitui, nesse primeiro momento, como aquilo que é possível para o reordenamento da vida (DAS, 2020) e para gestão do indizível e do “excesso insuportável” que fica do evento traumático (ALMEIDA, 2021). No entanto, o silêncio diz também da incapacidade de simbolizar tal morte enquanto perda coletiva, circunscrita pelas operações de naturalização de perdas de vidas não enlutáveis (BUTLER, 2015) e pela subsistência de um regime de invisibilidade de autorias negras (RATTS, 2006). Dessa forma, o trabalho político necessário para o deslocamento do silêncio à produção de luto público sobre esta perda, requiriu o agenciamento do tempo.

Dez anos após a morte de Neusa Santos, abre-se um campo onde se inscrevem novas narrativas sobre sua obra e trajetória, o que se impõe também aos regimes de inteligibilidade de sua morte. Isso só se torna possível pelo tempo de maturação do luto, que reedita as possibilidades de assimilação da morte por seus enlutados, ao reabilitar trabalhos de cura (TAUSSIG, 1993) e, através dos atos de “narrar a morte”, modificar as possibilidades de elaborar a falta quando se enuncia “as marcas afetivas de memória” que permanecem. Por outro lado, as mudanças nos sentidos sobre a morte de Neusa são viabilizadas pelo tempo do reposicionamento do olhar para a “raça” e racismo no debate público e acadêmico no presente, que capacita a reflexão coletiva e a politização desta e de outras perdas de vidas negras, ao questionar os regimes de descartabilidade dessas vidas (BUTLER, 2015) e ao promover a transformação de atos pontuais de rememoração e homenagens em política de memória (RODRIGUES, 2021). É possível pensar que o trabalho de luto coletivo é facilitado quando a pessoa perdida pode ser rememorada enquanto “herói” (FREUD, 1933/2015). Nesse sentido, a reinscrição do interesse pela obra de Neusa e o crescimento do reconhecimento de seu legado, nos últimos anos, que passa a localizar seu nome entre as “divindades” do campo de estudos do enlace entre raça e subjetividade no Brasil, contribuem para que sua morte seja reconhecida, enfim, como perda coletiva.

A atual redimensionalização do debate antirracista, que se recoloca em circunscrição não mais limitada aos circuitos políticos *stricto senso* e às gramáticas militantes, permite um outro alcance para a discussão da articulação entre racismo e sofrimento, e cobra o posicionamento de pessoas brancas diante da responsabilidade da branquitude na perpetuação do racismo – o que nem sempre, como observamos, leva a compromissos de reparação. Os chamados antirracistas, fortalecidos nas duas últimas décadas, podem estimular um trabalho de (auto)crítica e revisão da posição do sujeito branco no laço social, bem como produzir

reiteraões dos lugares de poder colocados pela branquitude, que pode ser reevocada, no momento em que a pessoa branca se vê contestada em sua ficção de universalidade, pelos artifícios psíquicos autodefensivos, regressivos ou de (de)negação (KILOMBA, 2019). Entretanto, as dinâmicas do tempo presente não conseguem mais impedir que o “lixo” fale (GONZALEZ, 1984), seja no âmbito da “tomada de palavra” por pessoas negras historicamente silenciadas, que denunciam o racismo e apontam para a onipresença da “raça” nas relações sociais, seja pela incapacidade de sustentar a cegueira sobre aquilo de atemorizador que nos habita em nosso íntimo, mas que insistimos em não querer encarar: a subjetivação de nosso racismo.

Em *Uma, nenhuma, cem mil Neusas* (capítulo 2), vimos o agenciamento do tempo operar no desenlace de uma história de vida, reconstruída e narrada por aqueles que possuíam vínculos de afeto com Neusa, e puderam, assim, transformar lembranças e experiências vividas em linguagem (ALBERTI, 2004). As várias Neusas se apresentam conectadas a temporalidades distintas e a diferentes contextos, que circunscrevem a trajetória de vida de uma mulher negra, que será representada e descrita a partir de enquadramentos heterogêneos a depender do lugar de enunciação do narrador e da relação construída com este. O trabalho do tempo aqui permite a própria disponibilidade de fala e a elaboração interpretativa da memória de Neusa pelos interlocutores da pesquisa, que se mostraram pouco ou nada resistentes a partilhar comigo suas impressões sobre uma pessoa que, de uma forma ou de outra, marcou subjetivamente suas vidas. O que comunica tanto sobre a maturação dos processos de luto, como já comentado, quanto sobre a demanda diante da compreensão da importância de trabalhos memorialísticos em torno de figuras negras “esquecidas”. Por outro lado, o agenciamento do tempo é visível na transformação dos lugares nos quais Neusa esteve vinculada em sua trajetória: desde as cidades de Cachoeira, Salvador e Rio de Janeiro, às instituições e organizações onde deixou a sua marca – a Casa Velha, o Sanatório Ana Nery, a UFBA, o IPUB, o MNU, o IPCN, o Hospital Pedro II, a Casa Verde etc.

Se pensarmos em Cachoeira, cidade em que visitei durante trabalho de campo em agosto de 2022, percebemos uma transição – no recorte temporal de 1951, ano do nascimento de Neusa, a 2008, ano de sua morte – de um local marcadamente conservador e de predomínio católico, cujo racismo religioso se orientava sob mecanismos tácitos e legitimados pelas classes dirigentes, para uma cidade que reflete uma imagem, para o Brasil (e, com o crescimento do turismo internacional, para o mundo), do epicentro da cultura afrobaiana e da expressão da identidade negra na contemporaneidade (SANTOS, 2007). Dessa forma, é possível que uma

terra em que não se podia “pisar em terreiro”, sob risco de ser duramente discriminado, tenha se tornado local turístico de atração pelas suas manifestações e celebrações vinculadas à cultura afro-brasileira, como a Festa da Boa Morte, o samba de roda, a capoeira e o candomblé. No entanto, o trabalho do tempo nesses anos não dissolveu o racismo e a intolerância religiosa que persistem no imaginário de seus moradores (GIUGLIANI, 2013), que convivem com as disputas simbólicas que constroem a cidade como o lócus da sobrevivência da memória negra e das raízes africanas no Brasil – discurso fortalecido a partir da fundação da UFRB em 2005.

Embora as políticas culturais da cidade, integradas à economia do turismo e às atividades movimentadas pela UFRB, componham, hoje, um cenário de valorização de suas marcas de autenticidade histórica e cultural negras (CASTRO, 2012), Neusa Santos não aparece referenciada e homenageada em nomes de coletivos universitários, de ruas, de escolas e instituições, nem em eventos públicos, acadêmicos e culturais locais. O que denota a eficácia dos regimes de apagamento e “esquecimento”, que impedem o reconhecimento de uma importante intelectual brasileira em sua cidade de origem, ao mesmo tempo em que nega, nos circuitos onde já é reconhecida e sua obra referenciada, o conhecimento de seu vínculo com a cidade considerada epicentro da resistência negra baiana, o que não é um dado biográfico banal. Não por acaso, Carlos Átila (primo-sobrinho de Neusa) pôde hoje, na segunda década do século XXI, afirmar que as histórias de importantes figuras negras do Recôncavo, como a de Neusa e dos integrantes dos Tintoãs, são histórias de ausências, ainda que sua voz cause um “furo” nas economias de silêncio que operam a nível micro no interior de sua família.

Em tempo dos efeitos visíveis da política das “cotas” e do aquilombamento acadêmico (SIQUEIRA & RAMOS, 2021), vem se alterado notavelmente a reprodução do saber no meio universitário, não apenas pelo constante tensionamento dos estudantes negros pela necessária incorporação de bibliografias negras, mas pela abertura para uma certa permeabilidade do debate antirracista e o diálogo com o discurso dos movimentos negros. Dessa forma, podemos apostar que a Universidade Federal da Bahia já não se encontra sob os mesmos moldes de quando Neusa estudou nessa instituição, sendo marcada por ser a “Nega de 70”, tamanho era pertinente sua diferença e “excepcionalidade” diante do perfil dos estudantes de medicina naquele período. No entanto, o aumento significativo de estudantes negros nos últimos anos também escancarou a incompatibilidade entre a sua presença na universidade e o modelo de produção de conhecimento hegemônico, que continua a recusar sua história, corpo e linguagem (AIRES & TAVARES, 2021). Da mesma forma, pude observar, no período de meu trânsito em campo, o contraste entre testemunhar eventos como “Ocupar a psicanálise: por uma clínica

antirracista e decolonial” no IPUB (2023), que pretendiam trazer ao ambiente psi-universitário a escuta para os atravessamentos psicossociais do racismo na atualidade, e ouvir de Octavio Serpa (2023) que a psiquiatria acadêmica continua sendo conservadora e biomedicamente orientada, que a influência do pensamento de Neusa na formação do psiquiatra ainda é muito periférica e marginal, e que, até o presente momento, ela foi muito pouco lembrada oficialmente nos campus do IPUB. É dessa forma que se torna possível pensar que a obra *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*, defendida nesta instituição nos anos 1980, permanece um trabalho atual.

Na leitura do capítulo 3, *Uma obra de cabeceira*, pudemos verificar que se a crescente visibilidade de *Tornar-se negro* (1983) – que é confirmada nos resultados numéricos editoriais de sua mais recente edição (2021) – é a prova de que já não estamos mais na mesma realidade social de quando ele foi escrito na década de 1970, ela também informa o quanto sua escrita é atual por tratar de feridas abertas e não superadas. Como efeito dos apelos político-epistêmicos protagonizados por pesquisadores, estudantes e ativistas negros e negras, *Tornar-se negro* está sendo cada vez mais discutido e propagado, embora encontre ainda muitas barreiras de permeabilidade em domínios hegemônicos de enunciação. Apesar de circular em diferentes *campi* universitários, por meio sobretudo da atuação de coletivos negros, não vemos se tornar uma referência obrigatória nos ciclos de formação em Psicologia, Psicanálise e Psiquiatria, e é modestamente apropriado pelas Ciências Humanas e Sociais, sendo lido principalmente em circuitos restritos das áreas psi preocupados em discutir a saúde mental da população negra.

Por outro viés, os recentes acionamentos da obra recolocam e atualizam seus pressupostos teóricos, mas também reiteram o diagnóstico desenvolvido pela autora em 1983 de que a exposição a um ideal de Eu branco, incompatível com a realidade cultural, social e corporal do sujeito negro, produz uma ferida narcísica e gera sofrimento psíquico. Se o imperativo da branquitude no circuito simbólico-cultural ainda reforça o que é belo, sábio e verdadeiro como sinônimo de branco, vemos também o efeito de discursos, linguagens, imagens e modelos de valorização da negritude no campo social e cultural que produz redes de possibilidades identificatórias dignas (KEHL, 1999). As novas apropriações deste trabalho nos campos psi também ampliaram as interpretações sobre o pensamento de Neusa, que se descolam de uma leitura hermeticamente restrita à chave da violência subjetivada pelo negro – como resultado do alcance e predomínio do prefácio de Jurandir Costa (1983) até muito recentemente – para uma aposta nas saídas políticas e na relevância dos processos de coletivização negra como meios pelos quais o racismo é enfrentado e processos de cura sobre suas “feridas” são

desencadeados (RIBEIRO, 2020). Também, os crescentes usos dessa obra por outras áreas, como as Ciências Sociais, permitiram novas chaves interpretativas que não se limitam à discussão da clínica, abrindo frentes para o desenvolvimento de um campo de reflexão que incorpore a dimensão da subjetividade nos estudos das relações raciais no Brasil.

Nesse mesmo sentido, o fortalecimento da compreensão sobre a necessidade de escuta ao que apresenta o debate racial para os campos de atuação e teorização das áreas psi tem modificado as instituições psicanalíticas, que não se sustentam mais tão intocadas pelas demandas de reflexão antirracista. O esforço de muitos psicanalistas negros e brancos para emplacar uma discussão, teoricamente embasada e empiricamente refletida a partir da atuação clínica (muitas vezes sob o custo de sua própria marginalização e isolamento), da indissociação do corpo individual e corpo social (GUERRA, RIBEIRO, JORGE *et al.*, 2023) tem colocado limites ao “daltonismo” da teoria e prática psicanalíticas (BRAGA, 2015). O decurso das últimas três décadas cimentou um campo de elaboração e interlocução entre as áreas psis e sociais, que evidenciaram as dimensões inconscientes que são constituídas pelos processos de racialização, que envolvem os sujeitos em seu íntimo ao moldarem seus desejos, linguagem, cognição e afetos (ALMEIDA, 2021; AMBRA, 2019; NOGUEIRA, 1998; GONZALEZ, 1984; KON *et al.*, 2017; GUERRA *et al.*, 2023, MATTOS & ACCIOLY, 2021). Algo que inexistia quando *Tornar-se negro* foi publicado em 1983, e que não era um campo totalmente consolidado em 2008, quando Neusa dá entrevista ao programa *Espelho* e afirma haver uma inconsistência entre psicanálise e o pensamento sobre o social/racial.

Em *Espelho* (capítulo 4), verificamos o amplo incômodo que sua afirmação de que não republicaria esta obra provocou entre seus leitores. Porém, a intensidade do impacto desta fala só faz sentido se tomarmos em conta a distância temporal de dez anos entre a gravação da entrevista e o momento em que ela ganhou ampla visibilidade a partir de 2018, quando foi veiculada no *Youtube*. Ainda que tenha produzido desapontamentos na ocasião da reprodução do programa (2009), por parte de espectadores vinculados aos movimentos negros – visível na fala da própria entrevistadora Sandra Almada, que esperava que a psicanalista ratificasse sua perspectiva teórica exposta no trabalho de 1983 –, os ruídos e a polemização sobre esta entrevista só vieram à tona mais recentemente, quando teve a emergência de inúmeras narrativas, interpretações e tentativas de explicação para a posição defendida por Neusa na entrevista. Isso se justifica pelo fato de que, neste momento, um corpo mais sólido tem se consolidado no campo psi, levantando questionamentos à dimensão “incolor” do inconsciente (NOGUEIRA, 2017) e à incontaminação da singularidade por processos que encontram seu

fundamento de estruturação e reprodução no mundo social (GUERRA, RIBEIRO, JORGE *et al.*, 2023).

Apesar disso, ainda vemos muitos psicanalistas contemporâneos que se alicerçam em um discurso pseudo-teórico-embasado em uma ilusão de neutralidade do inconsciente, e um insuficiente trabalho de autocritica da naturalização da hiperrepresentação de pessoas brancas nos espaços acadêmicos e instituições psicanalíticas (ALMEIDA, 2021), que, por vezes, culpam o “racismo estrutural”, em sua abstração, para se retirar das dinâmicas de responsabilização pela reprodução da desigualdade racial e manutenção do pacto narcísico da branquitude (BENTO, 2002; SCHUCMAN, 2014). Por outro lado, os chamados políticos a se posicionar diante das dinâmicas raciais do presente levam a pessoas brancas a assumir estratégias “bem-intencionadas” ou “progressistas” que possam levar a efeitos de “antirracismo de fachada”²⁵² – ou seja, brancos/as que assumem certa linguagem “politicamente correta” para, mais do que efetivamente adotarem atitudes antirracistas, não serem vistos/as como racistas (MATTOS & ACCIOLY, 2021).

Pensando nos limites das novas formas que assume o antirracismo dos brancos nos últimos tempos, devemos pesar as mudanças que ocorrem nas relações raciais no Brasil e no mundo, e observar as novas categorias linguísticas que emergem expressando tensionamentos e desafios próprios do tempo presente. Algumas distorções na recepção de discussões relativas ao campo político, como as que mobilizam as noções de “lugar de fala”, “protagonismo” e “representatividade”, muitas vezes são acionadas para o descolamento de uma posição que percebe a existência e o impacto do racismo na sociedade brasileira de uma posição que se implique nas transformações necessárias para a sua dissolução. O que informa sobre a dificuldade subjetiva da branquitude de se perceber pessoa racializada (PIZA, 2002) e sujeito com sua parcela de responsabilidade individual na reprodutibilidade do racismo no cotidiano, na linguagem, nos processos de subjetivação, e nas microrrelações, bem como nas instituições e nas macroestruturas.

Embora a disseminação de “letramento racial” (TWINE, 2004) – que muitas vezes encapsulam as pessoas negras como responsáveis pela transmissão didática às pessoas brancas sobre as contradições raciais – permita uma lente mais afinada com a necessidade de se perceber onde a “raça” atua nas relações sociais, muitas pessoas brancas se reduzem a reconhecer

²⁵² As autoras Geisa Mattos e Izabel Accioly (2021, p. 9) definem o “antirracismo de fachada” como “um conjunto de performances de brancos/as em interações sociais diante de audiências em universidades, corporações e redes sociais digitais, nas quais cenários e outros equipamentos expressivos passam a ser adotados como padrões supostamente garantidores de que o indivíduo ou grupo não é racista”.

situações de racismo escancaradas ou paradigmáticas, e encontram dificuldades em desocultar o dispositivo de racialidade (CARNEIRO, 2023) em esferas menos visíveis, como nas relações interpessoais e afetivas. O que cria barreiras para se compreender como a “raça” se faz nas relações, nos discursos, na linguagem e nos afetos, ao (re)produzir estereótipos raciais – como os relativos à sexualidade da mulher negra “indomesticada”, ou os que reiteram que os “negros autênticos” são aqueles que permanecem associados às classes mais pobres. Fixando-se à ideia de uma “autenticidade afro-brasileira”, muito pouco tem se exercido escuta para as vozes e performances negras que expressam o hibridismo cultural, a coetaneidade e o devir da comunidade afro-negra-preta-parda brasileira.

Por último, gostaria de destacar como os novos repertórios raciais, fortalecidos no Brasil, sobretudo a partir de 2020 (com a influência de movimentos internacionais em torno dos levantes antirracistas, como o *Black Lives Matter*), evidenciam como o tempo moldou as minhas entrevistas e as minhas possibilidades em campo. Os/as “brancos/as progressistas” vêm sendo pressionados/as a cederem seus privilégios de visibilidade e de enunciação ao “protagonismo negro”, e vem sendo convocados a saírem da posição de “não racistas” para se tornarem “antirracistas”, o que produz, além de um profícuo campo de conflito e transformação, incômodos e equívocos diante do debate sobre branquitude (MATTOS & ACCIOLY, 2021). Dentre estes, destaco as disputas e tensionamentos em torno dos usos da linguagem, que denunciam seu papel na reprodução de violência simbólica, que têm gerado desconforto, por um lado, em brancos/as acostumados/as a não serem “fiscalizados” e julgados por suas falas públicas e, por outro lado, efeitos de autopolicamento e de omissão, movidos muito mais pelo “temor do cancelamento” do que por um compromisso efetivo com o antirracismo (*idem*).

Se de um lado, pude observar, nas entrevistas e nos debates que presenciei em campo, uma familiaridade (ou, ao menos, um não desconhecimento completo) com as discussões movidas no debate público em torno do racismo e da branquitude, por outro lado, percebi um atento trabalho de autoedição e filtragem na escolha de palavras e assuntos que seriam compartilhados – embora isso certamente não tenha impedido que a linguagem, com suas astúcias, evidencie, através de “atos falhos”, o insistente discurso racializado que molda as narrativas individuais. Assim, parece-me que teria encontrado um cenário bastante distinto se tivesse realizado esta pesquisa alguns poucos anos antes. O que também comunica sobre a notável influência, na construção narrativa dos entrevistados, da percepção sobre o novo lugar que Neusa ganhou, no mundo público e acadêmico, nos últimos anos. Dessa forma, a maioria dos interlocutores demonstraram saber que eles não estavam apenas comunicando sobre Zu,

Neusa 70 ou Neusinha, mas sobre Neusa Santos Souza, enquanto figura pública. Se antes, *Tornar-se negro* não era um livro muito conhecido entre seus amigos psicanalistas, hoje, geraria claro constrangimento não saber do que se trata esta obra (testemunhei, por exemplo, o sentimento de vergonha entre os entrevistados que acabavam assumindo que não haviam lido este livro). Portanto, acredito que, mesmo quando os interlocutores deixaram de mencionar sobre este trabalho (ou sobre o marcador racial de Neusa e seus atravessamentos com o racismo), isso pode significar menos a força do dispositivo de *color-blind* da branquitude (BONILLA-SILVA, 2006) e mais um temor de entrar em um assunto considerado “delicado” e “inflado” no campo político, ou, por ser interpretado por muitos brancos, como uma questão exteriorizada de seu campo de domínio. O que caminha na contramão do que se espera do posicionamento de pessoas brancas no debate antirracista contemporâneo.

Podemos terminar esta conclusão com a sensação de que o tempo precisa ainda muito trabalhar para modificar e reparar as rachaduras e os abismos que a ficção racial produziu enquanto estruturante de realidades sociais e psíquicas medonhas e desfalecentes. É preciso ainda muito trabalho para introjetar repertórios que aprendam a sustentar desconfortos, gerados pelas disputas que se abrem ao debate no presente, ao invés de manejar os incômodos a fim de naturalizar assimetrias e lugares de poder e silenciar conflitos que evidenciem as contradições raciais (ALMEIDA, 2021). É preciso coragem para olhar e assumir, sem subterfúgios e com responsabilidade, a podridão das entranhas daquilo que nos constitui como sociedade e como sujeitos não autonomizados deste complexo estrutural e visceral racista, que a história moldou e o tempo não parou de reeditar. Como disse Mariléa Almeida: “não basta apenas possuir um conhecimento bibliográfico sobre o racismo, é preciso uma dobra ética que implique transformações subjetivas radicais” (2021, p. 100). Mas não podemos deixar de apostar no tempo, pois ele, apesar de tanto, nos trouxe até aqui. Se não podemos renunciar a um campo de lutas, que tenhamos tempo para celebrar, não apenas as vitórias e conquistas (SANTOS SOUZA, 2008/2021), mas as “pequenas alegrias da vida adulta”, como nos ensina o poeta Emicida (2019). Embora saibamos da profundidade da fenda de nossas cicatrizes (BISPO, 2023), que levemos conosco a sabedoria singela de Mayra Andrade: se doer, sopra calor; quero ar para dançar mais (*Guardar mais*, 2019). E lembremos sempre das danças de Neusa Santos Souza e de tantas outras mulheres de presenças insubstituíveis, honremos as suas batalhas, em respeito e reverência. Para que, assim, possamos continuar no verbo da vida, sabendo que há muito trabalho e dança pela frente.

Figura 48 – Neusa e eu



Fonte: Acervo pessoal.

BIBLIOGRAFIA DE NEUSA SANTOS SOUZA

ENTREVISTA COM NEUSA SANTOS SOUZA E MÃE MENINAZINHA DE OXUM NO PROGRAMA *ESPELHO*. Programa de TV (24 min.). Direção, apresentação e criação: Lázaro Ramos. Pesquisa e repórter: Sandra Almada. Produção: Tânia Rocha. Episódio 3 de *Trilogia da Mente*, Programa Espelho, Canal Brasil. Lata Filmes, 2009.

SANTOS SOUZA, Neusa. *Tornar-se negro: ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Dissertação de mestrado. Curso de Pós-Graduação em Psiquiatria. Instituto de Psiquiatria. Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Orientação de José Otávio de Freitas Junior. Coorientação de Gregório Franklin Baremblitt. 1981.

SANTOS SOUZA, Neusa. *Tornar-se negro: ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edições Graal. Coleção Tendências, volume 4, 1983.

SANTOS SOUZA, Neusa; *et al.* “Algumas reflexões sobre um projeto alternativo de psicoterapia”. *Caderno Psicologia Social*, v. 3, n. 2, pp. 11-13, 1984.

SANTOS SOUZA, Neusa. “A questão do dinheiro na psicanálise”. *Agenda de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Xanon, 1989. p. 242-245.

SANTOS SOUZA, Neusa. *Tornar-se negro: ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

SANTOS SOUZA, Neusa; SALGADO, Adriana; DUBA, Cristina; LAMY, Inês; RESENDE, Marta. “Só e bem acompanhada”. *Cadernos de Psicanálise*, v. 8, n. 11, 1990.

SANTOS SOUZA, Neusa. “A palavra na psicose”. In: *Psicanálise, ofício impossível?*. Rio de Janeiro: Campus, 1991. p. 37-47.

SANTOS SOUZA, Neusa. “A foraclusão, um caso de grandeza negativa”. *Boletim de Novidades*, n. 59, p. 43-53, mar., 1994.

SANTOS SOUZA, Neusa. “Transferência e direção da cura na psicose”. *Boletim de Novidades*, n. 57, p. 36-43, jan., 1994.

SANTOS SOUZA, Neusa. “Ética e clínica psicanalítica”. Texto não publicado ou de publicação desconhecida. Acervo pessoal de Maria Cecília de Araújo Carvalho. 1994.

SANTOS SOUZA, Neusa. “Sexualidade e morte na psicose”. *Boletim de Novidades*, n. 72, p. 51-59, abr., 1995.

SANTOS SOUZA, Neusa; FERNANDES, Francisco Leonel. “Psicanálise e matemática”. *Bolema*, Rio Claro, SP, v. 10, p. 11, 1995.

SANTOS SOUZA, Neusa; *et al.* *Ética, psicanálise e sua transmissão*. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

SANTOS SOUZA, Neusa; FREIRE, Ana Beatriz; FERNANDES, Francisco Leonel. *A ciência e a verdade: um comentário*. Rio de Janeiro: Editora Revinter, 1996.

SANTOS SOUZA, Neusa. “Teoria e clínica da psicose”. *Latusa*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 154-156, ago., 1997.

SANTOS SOUZA, Neusa. “O estrangeiro: nossa condição”. In: KOLTAL, C. (Org.) *O estrangeiro*. São Paulo: Escuta, FAPESP, 1998. p. 155-163.

SANTOS SOUZA, Neusa. *A psicose: um estudo lacaniano (1991)*. Rio de Janeiro: Revinter, 1999.

SOUZA, Neusa Santos. “O sujeito suposto saber: uma objeção à transferência na psicose?” *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, v. 2, n. 1, p. 109-119, 1999.

SANTOS SOUZA, Neusa. “A clínica analítica com pacientes psicóticos é possível?”. In: QUINET, Antônio. *Psicanálise e psiquiatria: controvérsias e convergências*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2001.

SANTOS SOUZA, Neusa. “O eu e o sujeito: ressentimento, culpa e responsabilidade”. *Cadernos de Psicanálise*, Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro, n. 15, p. 59-76, mai., 2002.

SANTOS SOUZA, Neusa. “O que pode um analista aprender com os pacientes psicóticos?”. *Revista Stylus*, n. 6, 2003.

SANTOS SOUZA, Neusa; WANDERLEY, Lula. *O dragão pousou no espaço*. Rio de Janeiro: Rocco, 2002, 160p. Resenha. *Revista Stylus*, n. 9, p. 147-149, out., 2004.

SANTOS SOUZA, Neusa. “A angústia na experiência analítica”. In: SANTOS SOUZA, Neusa; HANNA, M. S. G. F. *O objeto da angústia*. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2005.

SANTOS SOUZA, Neusa. “Angústia e objeto a, a partir do Seminário 10, de Lacan”. Texto não publicado. Acervo pessoal de Ana Beatriz Freire. 2008.

SANTOS SOUZA, Neusa. *Tornar-se negro: ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SANTOS SOUZA, Neusa. “O estrangeiro: nossa condição” (1998). In: SANTOS SOUZA, Neusa. *Tornar-se negro: ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SANTOS SOUZA, Neusa. “Contra o racismo: com muito orgulho e amor” (2008). In: SANTOS SOUZA, Neusa. *Tornar-se negro: ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SANTOS SOUZA, Neusa. “E agora José?” (2000). In: SANTOS SOUZA, Neusa. *Tornar-se negro: ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SANTOS SOUZA, Neusa. *A psicose: um estudo lacaniano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Rubens. “Prefácio”. In: MARQUETTI, Fernanda. *Suicídio: escutas do silêncio* [livro eletrônico]. São Paulo: Editora Unifesp, 2021.
- AGUIAR, Neuma. Hospitalização Autoritária. *Dados*, Rio de Janeiro, n. 19, pp. 27-45, 1978.
- AIRES, Suely; TAVARES, Jeanne S. C. “Encruzilhadas e entrelinhas: a atualidade do pensamento de Neusa Santos Souza”. In: CAMARGO, Emiliano de Camargo *et al.* (Org.). *Racismo, subjetividade e saúde mental: o pioneirismo negro*. São Paulo: Hucitec, 2021. pp. 60-73.
- ALBERTI, V. *Manual de história oral*. Editora FGV, 2018.
- ALBERTI, V. *Ouvir contar: textos em história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004. pp.77-90.
- ALBERTI, Verena. “O que documentam narrativas de experiência pessoal? Possibilidades heurísticas de entrevistas de história oral”. Mesa redonda “Narrativas e biografias na pesquisa empírica: métodos e perspectivas”. *17º Congresso Brasileiro de Sociologia*. 2015. [texto cedido pela autora].
- ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar A. *Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*. Pallas Editora, 2016.
- ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar Araujo. *História do movimento negro no Brasil: constituição de acervo de entrevistas de história oral*. Rio de Janeiro: CPDOC, 2004. 15f.
- ALEXANDER, Bryant Keith. 2021. Pele negra/máscaras brancas: a sustentabilidade performativa da branquitude (com desculpas a Frantz Fanon). *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, p. 37, e21303, 2021.
- ALMEIDA, Mariléa de. Racismo acadêmico e seus afetos. *História: Questões & Debates*, Curitiba, v. 69, n. 2, pp. 96-109, jul./dez. 2021.
- ALMEIDA, Mariléa de. Famílias negras e socialização racial: O que podem os afetos? *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 33, n.1, pp. 225-230, jan./abr. 2020.
- ALMEIDA, Silvio. “Prefácio à edição brasileira”. In: DUBOIS, W.E.B. *As almas do povo negro*. São Paulo: Veneta, 2021.
- ALTHUSSER, Louis. “Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado”. In: *Posições II*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.
- ALTMAN, N. *White privilege: psychoanalytic perspectives*. Routledge, 2020.
- AMARANTE, Paulo (Coord.). *Loucos pela vida: a trajetória da reforma psiquiátrica no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1995.

AMBRA, Pedro. As pedras de Exu: a psicanálise em Frantz Fanon e Lélia Gonzalez. *Revista Rosa*, v. 1, n. 3, 26/02/2021. Disponível em: <https://revistarosa.com/3/as-pedras-de-exu>.

AMBRA, Pedro. O lugar e a fala: a psicanálise contra o racismo em Lélia Gonzalez. *Sig. Revista de psicanálise*, v. 8, n. 14, 2019.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, Cleyton. “Psicologia das massas em 2022: pensando a política, os movimentos sociais e o racismo”. *Anais das 29as Jornadas Clínicas da Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Rio e do Instituto de Clínica Psicanalítica do Rio de Janeiro*, 04 e 05.11.22. Disponível em: <https://jornadasebprioicprj.com.br/2022/wp-content/uploads/2022/07/Cleyton-Andrade-Psicologia-das-massas-em-2022.pdf>. Acesso em: 21 jul. 2022.

ANDRADE, Érico; SOUZA, Priscilla Santos de. Neusa Santos Souza (Edição eletrônica). *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, v. 7, n. 4, pp. 1-17, 2023. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/filosofas/neusa-santos-souza>.

ANZALDÚA, Gloria. Como domar uma língua selvagem. *Cadernos de Letras da UFF*, n. 39, pp. 297-309, 2009.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Revista Estudos Feministas*, v. 8, n. 1, pp. 229-236, 2000.

APPIAH, Kwame Anthony. “Identidade como problema”. In: SALLUM JR., B.; SCHWARCZ, L. M. *et al.* (Org.). *Identidades*. São Paulo: edusp, 2019.

ARAÚJO, Landerson Lemos Santana de. *Virgínia Leone Bicudo, Neusa Santos Souza e Lélia Gonzalez: numa encruzilhada*. Vozes de uma psicanálise brasileira e descolonizada. Trabalho de Conclusão de Curso em Psicologia, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, Minas Gerais, 2020.

ASSIS, Geisa K. O.; RIBEIRO, Heloisa F. C. Contribuições Psicanalíticas sobre as Raízes do Racismo. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 3, pp. 1245-1263, set.-dez. 2022.

AZEVEDO, Thales. *As elites de cor: um estudo de ascensão social*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

BAIROS, Luiza. Lembrando Lélia Gonzalez 1935-1994. *Afro-Ásia*, n. 23, 1999.

BARBOSA, Karina Gomes; SOUZA, Francielle Neves de. A solidão das meninas negras: apagamento do racismo e negação de experiências nas representações de animações infantis. *Revista ECO-Pós*, v. 13, n. 3, pp. 75-96, dez. 2018.

BARROS, Denise. *Jardins de Abel: desconstrução do manicômio de Trieste*. São Paulo: Lemos/Edusp, 1994.

BASTIDE, R.; FERNANDES, F. *Branços e negros em São Paulo*. São Paulo: Nacional, 1959.

BASTIDE, Roger. “Manifestações do preconceito de cor”. In: FERNANDES, Florestan & BASTIDE, R. (Orgs.). *Relações raciais entre brancos e negros em São Paulo*. São Paulo: Unesco-Anhembi, 1955. pp. 159-192.

BASTOS, Elide Rugai. “Acomodação ou consciência da discriminação?”. In: MAIO, Marcos Chor (Org.). BICUDO, Virgínia Leone. *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. São Paulo: Editora Sociologia e Política, 2010. pp. 11-22.

BENTO, M. A. S. “Branqueamento e Branquitude no Brasil”. In: BENTO, Maria Aparecida; CARONE, Iray. *Psicologia Social do Racismo*. Petrópolis: Vozes. 2002. pp. 25-58.

BENTO, Maria Aparecida Silva. *Pactos narcísicos no racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. Tese de doutorado em Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

BENTO, Maria Aparecida Silva. *Resgatando a minha bisavó: discriminação racial no trabalho e resistência na voz dos trabalhadores negros*. Dissertação de mestrado em Psicologia Social, PUC-SP, São Paulo, 1992.

BICUDO, Virgínia Leone. *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. São Paulo: Sociologia e Política, 2010.

BICUDO, Virgínia Leone. *Estudo de atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. Dissertação de Mestrado em Ciência. Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, São Paulo, 1945.

BIRMAN, Joel; COSTA, Jurandir Freire. “Organização de instituições para uma psiquiatria comunitária”. In: AMARANTE, Paulo (Org.). *Psiquiatria social e reforma psiquiátrica*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994.

BISPO, Fábio. “Cicatrizes da escravização: corpo social e corpos singulares”. In: GUERRA, A. et al. *Ocupar a psicanálise: por uma clínica antirracista e decolonial*. São Paulo: n-1 Edições e PSILACS, 2023 (Coleção Decolonização e Psicanálise).

BONILLA-SILVA, Eduardo. *Racism without racists: Color-blind racism and the persistence of racial inequality in the United States*. USA: Rowman & Littlefield Publishers, 2006.

BORGES, Lucienne Martins; LODETTI, Mariá Boeira; JIBRIN, Márcio; POCREAU, Jean-Bernard. Inflexões epistemológicas: a Etnopsiquiatria. *Fractal – Revista de Psicologia*, 31(n. esp.), pp. 249-255, set. 2019.

BORGES, Lucienne Martins; POCREAU, Jean-Bernard. Reconhecer a diferença: o desafio da etnopsiquiatria. *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, v. 15, n. 1, pp. 232-245, abr. 2009.

BORGES, Pedro. Epistemicídio, a morte começa antes do tiro. *Alma Preta – Jornalismo Livre*, 2017. Disponível em: <https://www.almapreta.com/editorias/realidade/epistemicidio-a-morte-comeca-antes-do-tiro>.

BOURDIEU, Pierre. “A ilusão biográfica”. Paris, 1986. In: AMADO, J; FERREIRA, M. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora, 1986.

BRAGA, Ana Paula Musatti. Pelas trilhas de Virgínia Bicudo: psicanálise e relações raciais em São Paulo. *Lacuna: uma revista de psicanálise*, v. 2, n. 1, 2016.

BRAGA, Ana Paula Musatti. *Os muitos nomes de Silvana: contribuições clínico-políticas da psicanálise sobre mulheres negras*. Tese de doutorado em Psicologia Clínica, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2015.

BRAGA, Ana Paula Musatti. *Os muitos nomes de Silvana: contribuições clínico-políticas da psicanálise sobre mulheres negras*. São Paulo: Blucher, 2021.

BRAGA, Ana Paula Musatti; ROSA, Miriam Debieux. Articulações entre psicanálise e negritude: desamparo discursivo, constituição subjetiva e traços identificatórios. *Revista da ABPN*, v. 10, n. 24, 89-107, nov. 2017.

BROUSSE, Marie-Hélène. *O inconsciente é a política: Seminário Internacional*. (Org.: Carmen Sílvia Cervelatti). Escola Brasileira de Psicanálise – São Paulo, 2003.

BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Tradução de Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* Tradução de Sérgio Lamarão e Arnaldo Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

Cadernos Negros 8 (Organização Quilombhoje). São Paulo: Edição dos autores, 1985.

CAMARGO, Emiliano de. *et al.* (Org.). *Racismo, subjetividade e saúde mental: o pioneirismo negro*. São Paulo: Hucitec, 2021.

CARDOSO, Cláudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, pp. 965–986, 2014.

CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil Meridional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

CARNEIRO, Sueli. “A mulher negra na sociedade brasileira – o papel do movimento feminista na luta anti-racista”. In: MUNANGA, Kabengele (Org.). *História do negro no Brasil*. vol. 1. O negro na sociedade brasileira: resistência, participação, contribuição. Brasília: Fundação Cultural Palmares/MinC, 2004. pp. 286-336.

CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

CARRERA, Fernanda; CARVALHO, Denise. “Algoritmos racistas: uma análise da hiperritualização da solidão da mulher negra em bancos de imagens digitais”. *Anais do Encontro Anual da Compós*, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, XXVIII,

Porto Alegre. Porto Alegre: Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação, 2019. pp. 1-23.

CASTRO, Armando Alexandre. “A Irmandade da Boa Morte: Memória, intervenção e turistização da Festa em Cachoeira (BA)”. *Anais I ENECULT*, 2012.

CATELLI, Laura. Lo racial como dispositivo y formación imaginaria relacional. *Revista Intersticios de la política y la cultura*, n. 12, pp. 89-117, 2017.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre a negritude*. Belo Horizonte: Mandylala, 2010.

CHERKI, Alice. *Frantz Fanon: a portrait*. Cornell University Press, 2006.

COLLINS, Patrícia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo, 2019.

COSTA, Jurandir Freire. “Da cor ao corpo: a violência do racismo”. In: SANTOS SOUZA, Neusa. *Tornar-se negro: ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021. pp. 23-44.

COSTA, Jurandir Freire. *História da psiquiatria no Brasil: um corte ideológico* (1976). Editora Garamond, 2011.

COSTA, Jurandir Freire. *História da psiquiatria no Brasil: um corte ideológico* (1976). Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

COSTA, Jurandir Freire. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

COSTA, Jurandir Freire. *Da cor ao corpo: violência e psicanálise*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

COSTA, Sérgio. *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

DAS, Veena. *Vida e palavras: A violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora da Unifesp, 2020.

DAVID, Emiliano. “Prefácio”. GUERRA, Andréa M. C. *et al. Ocupar a psicanálise: por uma clínica antirracista e decolonial*. São Paulo: n-1 Edições e PSILACS, 2023 (Coleção Decolonização e Psicanálise).

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe* (1981). São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.

DIAS, J.; SILVA, M. L. “Por uma clínica interventiva contra o racismo”. In: SILVA, M. L. *et al. Violência e sociedade: o racismo como estruturante da sociedade e da subjetividade do povo brasileiro*. São Paulo: Escuta, 2018.

DOMINGUES, P. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo*, n. 12, pp. 100-122, 2007.

DONINI, Angela. Escavações para lidar com as ruínas e os soterramentos decorrentes do trauma colonial. *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*, v. 8, n. 2, 2019.

DUARTE, Eduardo de Assis. “Por um conceito de literatura afro-brasileira”. In: DUARTE, Eduardo de Assis; FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.). *História, teoria, polêmica*. Belo Horizonte: UFMG, 2011 (Literatura e Afrodescendência no Brasil: Antologia Crítica, v. 4). pp. 375-403.

EHLERS, Nadine. *Racial imperatives: discipline, performativity, and struggles against subjection*. Indiana, EUA: Indiana University Press, 2012.

Estadão Conteúdo. “Lázaro Ramos sobre programa ‘Espelho’: ‘Não quero falar sempre de racismo’”. *O Tempo*, 30 de agosto de 2021. Disponível em: <https://www.otempo.com.br/entretenimento/lazaro-ramos-sobre-programa-espelho-nao-quer-o-falar-sempre-de-racismo-1.2534623> (Último acesso: fevereiro de 2024).

EVARISTO, Conceição. “A Escrivência e seus subtextos”. In: DUARTE, C. L.; NUNES, I. R. (Org.). *Escrivência: a escrita de nós. Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. pp. 26-47.

FACCIO, Luiza. Um, nenhum e cem mil: o pensar sobre o ‘eu’. In: *Literatura Italiana Traduzida*, v. 1, n. 3, março, 2020.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. *¡Escucha, blanco!*. Barcelona: Nova Terra, 1970.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FAUSTINO, Deivison M. “Por que Frantz Fanon, intelectual das revoluções na África, inspira lutas contra o racismo”. *Ilustríssima – Folha de São Paulo*, São Paulo, 12 jun. 2021.

FAUSTINO, Deivison Mendes. *A disputa em torno de Frantz Fanon: a teoria e a política dos fanonismos contemporâneos*. Intermeios, 2020a.

FAUSTINO, Deivison Mendes. Notas sobre a sociogenia, o racismo e o sofrimento psicossocial no pensamento de Frantz Fanon. *Revista Eletrônica Interações Sociais Reis*, v. 4, n. 2, pp. 10 – 21. Rio Grande: Revista de Ciências Sociais, 2020b.

FAUSTINO, Deivison M. “Frantz Fanon e a mental brasileira diante do racismo”. In: MAGNO, Patrícia Carlos; PASSOS, Rachel Gouveia. *Direitos humanos, saúde mental e racismo: diálogos à luz do pensamento de Frantz Fanon*. Rio de Janeiro: Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro, 2020c. pp. 34-48.

FAUSTINO, Deivison M. “A psiquiatria de Fanon: coleção de textos mostra como o médico nascido na Martinica articula de forma pioneira antirracismo à prática clínica”. *Quatro cinco um – Folha de São Paulo*, São Paulo, 01 jul. 2020d.

FAUSTINO, Deivison Mendes. O mal-estar colonial: racismo e o sofrimento psíquico no Brasil. *Clínica & Cultura*, v. 8, n. 2, pp. 82-94, 2019.

FAUSTINO, Deivison Mendes. *Frantz Fanon: um revolucionário particularmente negro*. Ciclo Contínuo Editorial, 2018.

FAUSTINO, Deivison Mendes. *Por que Fanon? Por que agora?: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil*. Tese de doutorado em Sociologia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática, 1978.

FERNANDES, Francisco Leonel. “Prefácio à edição original”. In: SATOS SOUZA, Neusa. *A psicose: um estudo lacaniano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023. pp. 17-22.

FERREIRA DA SILVA, Denise. *A dívida impagável*. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.

FERREIRA, Lorena Ribeiro. Engravidei, pari cavalos e aprendi a voar sem asas: Reflexões acerca da afetividade e solidão da mulher negra. *Darandina*, v. 11, n. 2, pp. 1-18, dez, 2018.

FERRO, Tiago. *O pai da menina morta*. Editora: Todavia, 2018.

FIGUEIREDO, Ângela; GROSGOUEL, Ramón. Racismo à brasileira ou racismo sem racistas: colonialidade do poder e a negação do racismo no espaço universitário. *Sociedade e Cultura*, v. 12, n. 2, pp. 223-233, Goiânia, jul./dez. 2009.

FONSECA, Thales; NETO, Fuad K. Retorno dos fantasmas: democracia tutelada e seus ecos na reforma psiquiátrica brasileira. *Revista Subjetividades*, v. 22, n. 3, e12545, 2022.

FONSECA, Maria N. S. “Escrivência: sentidos em construção”. In: DUARTE, C. L.; NUNES, I. R. (Org.). *Escrivência: a escrita de nós*. Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. pp. 58-73.

FRANKENBERG, R. *White women, race masters: the social construction of whiteness*. USA: University of Minnesota, 1999.

FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1969a.

FREUD, Sigmund. “Sobre o narcisismo: uma introdução” (1914). In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1969b. (v. XIV).

FREUD, Sigmund. *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. London: Hogarth Press, 1964.

FREUD, Sigmund. “Uma nota sobre o bloco mágico”. In: FREUD, S. *O ego e o id e outros trabalhos* (1923-1925). Rio de Janeiro: Imago, 1996. pp. 285-290.

FREUD, Sigmund. *O infamiliar (Das Unheimliche)*, 1919). Edição comemorativa bilingue. BOD GmbH DE, 2019.

FREUD, Sigmund. “O mecanismo psíquico do esquecimento”. In: FREUD, S. *Primeiros escritos psicanalíticos (1893-1899)*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2023 (Obras Completas de Sigmund Freud, vol. III) [1898].

FREUD, Sigmund. “Recordar, repetir e elaborar”. In: FREUD, S. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2023 (Obras completas, vol. 12) [1914].

FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu* (1921). Porto Alegre: L&PM Pocket, 2017.

FREUD, Sigmund. “Why war?” (1933). In: BETTS, Richard. *Conflict after the cold war: Arguments on causes of war and piece*. Routledge, 2015. pp. 185-192.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização* (1930). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FUKUMITSU, Karina Okajima; KOVÁCS, Maria Julia. “De quem é a vida afinal?: A bioética na prevenção do suicídio e na posvenção”. In: MARQUETTI, Fernanda. *Suicídio: escutas do silêncio*. São Paulo: Editora Unifesp, 2021 [livro eletrônico].

FUKUMITSU, Karina Okajima; KOVÁCS, Maria Julia. O luto por suicídios: uma tarefa da posvenção. *Revista Brasileira de Psicologia*, v. 2, n. 2, Salvador, Bahia, 2015.

GILROY, Paul. “... to be real: The dissident forms of Black expressive culture”. In: UGWU, Catherine (Ed.). *Let's get it on: The politics of Black performance*. Seattle, WA: Bay Press, 1995. pp. 12-33.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Editora 34, 2001.

GIUGLIANI, Beatriz. *O estigma da raça: um estudo etnográfico em escola municipal de Cachoeira (Bahia)*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), Cachoeira (BA), 2013.

GOFFMAN, E. *A representação do eu na vida cotidiana*. Rio de Janeiro: Vozes. 1975.

GOMES, Janaína D. *Os segredos de Virgínia: Estudos de Atitudes Raciais em São Paulo (1945-1955)*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2013.

GOMES, Nilma Lino (Org.). *Um olhar além das fronteiras: educação e relações raciais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

GONZALEZ, Lélia. “O movimento negro na última década”. In: GONZALEZ, Lélia & HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Brasília, ANPOCS, n. 2, pp. 223-244, 1984.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. RIOS, Flávia. LIMA, Márcia (Orgs.). Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GRAMADO, Paulo. “Professora pode ter sido morta por racismo”. *Folha de São Paulo*, 31 de janeiro de 1995. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/1/31/cotidiano/37.html>.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere* (1975). São Paulo: José Olympio, 2018.

GUERRA, Andréa M. C. Branquitude e Psicanálise. *Revista Espaço Acadêmico*, v. 21, n. 230, pp. 55-67, 2021.

GUERRA, Andréa M. C. *et al.* *Ocupar a psicanálise: por uma clínica antirracista e decolonial*. São Paulo: n-1 Edições e PSILACS, 2023 (Coleção Decolonização e Psicanálise).

GUERRA, RIBEIRO; JORGE *et al.* “Fundamentos para uma clínica antirracista e decolonial”. In: GUERRA, Andréa M. C. *et al.* *Ocupar a psicanálise: por uma clínica antirracista e decolonial*. São Paulo: n-1 Edições e PSILACS, 2023 (Coleção Decolonização e Psicanálise).

GUIMARÃES, A. S. A. Racismo e anti-racismo no Brasil. *Novos Estudos*, n. 43, 1995.

GUIMARÃES, A. S. A. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1999.

GUIMARÃES, Antônio S. A. A questão racial na política brasileira (os últimos quinze anos). *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, v. 13, n. 2, pp. 121-142, nov., 2001.

HAIDER, Asad. *Armadilha da identidade*. Veneta, 2019.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. Laurent Schaffter. São Paulo: Vértice/Revista dos Tribunais, 1990.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Lamparina, 2023.

HARTMAN, S. V. *Scenes of subjection*. New York/Oxford: Oxford University Press. 1997.

HARTMAN, Saidiya V. Vênus em dois atos. *Revista Eco-Pos*, v. 23, n. 3, 2020.

HASENBALG, C. A. *Discriminação e desigualdade raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HOLANDA, Igor. “Trajetória, risco e resiliência: situando o sofrimento na experiência acadêmica entre estudantes de graduação”. *Anais da 33ª Reunião Brasileira de Antropologia*, agosto/setembro 2022.

hooks, bell. *Olhares negros: raça e representação*. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

HORDGE-FREEMAN, Elizabeth. *A cor do amor: características raciais, estigma e socialização em famílias negras brasileiras*. Tradução de Victor Hugo Kebbe. São Paulo: EdUScar, 2018.

HORDGE-FREEMAN, E. *The color of love: racial features, stigma, and socialization in black Brazilian families*. Austin: University of Texas Press, 2015.

HORNSTEIN, Bernardo L. *Teoría de las ideologías y psicoanálisis*. Buenos Aires: Kargieman, 1973.

HUR, Domenico Uhng. Trajetórias de um pensador nômade: Gregório Barenblitt. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 3, pp. 1021-1038, 2014.

IANNINI, Gilson *et al.* O tabu do suicídio. *Revista Cult* [Dossiê], v. 22, n. 250, 2019.

IANNI, Octavio. *Escravidão e racismo*. São Paulo: Hucitec, 1978.

IANNI, Octavio. *Raças e classes sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

KEHL, Maria Rita. Radicais, raciais, racionais: a grande fratria do rap na periferia de São Paulo. *São Paulo em Perspectiva*, v. 13, n. 3, São Paulo, julho/set. 1999.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KON, Noemi Moritz; ABUD, Cristiane Curi; SILVA, Maria Lúcia (Orgs.). *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017.

KOVÁCS, Maria Júlia. *Educação para a morte: temas e reflexões*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2003.

LACAN, J. *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro* (1968-69). Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, J. *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise* (1959-60). Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

LACAN, J. “O estádio do espelho como formador da função do eu” (1953). In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. pp. 238-324.

LACAN, J. *O seminário, livro 20: mais ainda* (1972-1973). Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

LACERDA, Paula Mendes. O sofrer, o narrar, o agir: dimensões da mobilização social de familiares de vítimas. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 20, n. 42, pp. 49-75, jul./dez. 2014.

LAPLANCHE, Jean & PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulário da psicanálise*. Tradução de Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LEITE, Pedro M. T. “O que quer dizer o suicida?: A escuta psicanalítica do sujeito que constrói a própria morte”. In: MARQUETTI, Fernanda. *Suicídio: escutas do silêncio*. São Paulo: Editora Unifesp, 2021 [livro eletrônico].

LIMA, Fátima. Bio-necropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, v. 70, no.spe., pp. 20-33, 2018.

LORDE, Audre. “Os usos da raiva: as mulheres reagem ao racismo”. In: LORDE, Audre. *Irmã outsider*. Belo horizonte: Autêntica, 2019 [1984]. pp. 155-167.

MACENTE, Luciene B.; ZANDONADE, Eliana. Avaliação da completude do Sistema de Informação sobre Mortalidade por suicídio na região Sudeste, Brasil, no período de 1996 a 2007, *J. Bras. Psiquiatr.*, v. 59, n. 3, pp. 173-181, 2010.

MACHADO, Daiane Borges; SANTOS Darci Neves dos. Suicídio no Brasil, de 2000 a 2012. *J. Bras. Psiquiatr.*, v. 64, n. 1, pp. 45-54, 2015.

MAIO, Marcos Chor. “A contribuição de Virgínia Leone Bicudo aos estudos sobre as relações raciais no Brasil”. In: MAIO, Marcos Chor (Org.). BICUDO, Virgínia Leone. *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. São Paulo: Editora Sociologia e Política, 2010. pp. 23-60.

MARQUETTI, Fernanda. *Suicídio: escutas do silêncio*. São Paulo: Editora Unifesp, 2021 [livro eletrônico].

MARQUETTI, Fernanda C. O suicídio e sua essência transgressora. *Revista Psicologia USP*, v. 25, n. 3, 2014.

MARTINS, Hildeberto Vieira. *As ilusões da cor: sobre raça e assujeitamento no Brasil*. Tese de Doutorado em Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

MATA, Kaio Cruz Ramos; DALTRO, Mônica Ramos; PONDE, Milena Pereira. Perfil epidemiológico de mortalidade por suicídio no Brasil entre 2006 e 2015. *Rev. Psicol. Divers. Saúde*, v. 9, n. 1, pp. 74-87. Salvador, mar. 2020.

MATTOS, Geísa; ACCIOLY, Izabel. ‘Tornar-se negra, tornar-se branca’ e os riscos do “antirracismo de fachada” no Brasil contemporâneo. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*. Routledge, 2021.

MBEMBE, Achille. “Carta aos alemães: vivendo nos mitos dos outros”. Tradução de Cláudio Andrade. Goethe-Institut, Brasil, 2020. Disponível em: <https://www.goethe.de/ins/br/pt/m/kul/mag/21864261.html> (Último acesso: maio de 2023).

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: N-1 edições, 2018a.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018b.

MBEMBE, A. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona. 2017.

MBEMBE, Achille. Afropolitanismo. *Áskesis*, v. 4, n. 2, pp. 68-68, 2015.

MBEMBE, Achille. Necropolitics. *Public Culture*, v. 15, n. 1, pp. 11-40, 2003.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Apoio à Gestão Participativa e ao Controle Social. “Óbitos por suicídio entre adolescentes e jovens negros 2012 a 2016”. Universidade de Brasília, Observatório de Saúde de Populações em Vulnerabilidade. Brasília: Ministério da Saúde, 2018.

MONTEIRO, Helene. *O ressurgimento do movimento negro no Rio de Janeiro na década de 1970*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1991.

MONTEIRO, Theo. Histórias Afro-Atlânticas: entrevista com a curadora Lilia Schwarcz. *Celeste*, v. 1, n. 12, 2018.

MORGENSTERN, Naomi. Mother’s milk and sister’s blood: trauma and the neoslave narrative. *Differences*, v. 8, n. 2, pp. 101–126, 1986.

MUNANGA, Kabengele; MANZOCHI, Helmy Manzur; DOS SANTOS, Antonia de Lourdes. *100 anos de bibliografia sobre o negro no Brasil: Classificação por autor*. Fundação Cultural Palmares/MinC, 2000.

MUSSE, Ricardo. As aventuras do marxismo no Brasil. *Caderno CRH*, Salvador, v. 28, n. 74, pp. 409-425, maio/ago. 2015.

NAGAFUCHI, Thiago. “Em busca de vozes no silêncio: suicídio, gênero e sexualidade na Era Digital”. In: MARQUETTI, Fernanda. *Suicídio: escutas do silêncio*. São Paulo: Editora Unifesp, 2021 [livro eletrônico].

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, Beatriz. “Por uma história do homem negro” (1974). In: RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

NASCIUTTI, Luiza Freire. Neusa Santos Souza e o tornar-se negra/negro enquanto projeto de autonomia através do discurso de si. *Novos Debates*, v. 9, n. 2, e9201, 2023.

NASCIUTTI, Luiza Freire. Resenha de tornar-se negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. *Mana*, v. 28, n. 3, pp. 1-4, 2022.

NASCIUTTI, Luiza Freire. Resenha de tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. *Sexualidad, Salud y Sociedad Revista Latinoamericana*, v. 37, e21402, 2021.

NETTO, Nilson Berenchtein; CARVALHO, Bruno Peixoto. “Contribuições da Psicologia Histórico-Cultural para a Compreensão da Morte de Si”. In: MARQUETTI, Fernanda. *Suicídio: escutas do silêncio*. São Paulo: Editora Unifesp, 2021 [livro eletrônico].

NISSIM-SABAT, Marilyn. *Neither victim nor survivor: thinking toward a new humanity*. USA: Lexington Books, 2009.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. *A cor do inconsciente: significações do corpo negro*. Editora Perspectiva, 2021.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. “Cor e inconsciente”. In: KON, N. M.; SILVA, M. L. & ABUD, C. C. *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017. pp. 121-126.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. *Significações do corpo negro*. Tese de Doutorado em Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. O corpo da mulher negra. *Pulsional Revista de Psicanálise*, a. XIII, n. 135, pp. 40-45, 1999.

OLIVEIRA, Eduardo Oliveira. “Uma quinzena do negro”. In: ARAÚJO, Emanuel (Curadoria). *Para nunca esquecer: negras memórias, memórias de negros*. Brasília, Ministério da Cultura/Fundação Cultural Palmares, 2001. pp. 287.

OLIVEIRA, Fabio Malcher M. de. *Laço social, temporalidade e discursos: de totem e tabu ao discurso capitalista*. Tese de doutorado em Teoria Psicanalítica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016.

OLIVEIRA, Regina Marques S. Cheiro de alfazema: Neusa Souza, Virgínia e racismo na psicologia. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 72, no.spe., pp. 48-65, 2020.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. *Mulher negra: afetividade e solidão*. Salvador: EDUFBA, 2013.

PENNA, William. *Stories no Instragram*. Rio de Janeiro, 2023. Instagram: @williamppenna. Acesso em out. de 2023.

PENNA, William Pereira. *Escrivências das memórias de Neusa Santos Souza: apagamentos e lembranças negras nas práticas PSIS*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação do Instituto de Psicologia. Universidade Federal Fluminense, Niterói. 2019.

PEREIRA, Amílcar A. “O Mundo Negro”: a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995). Tese de Doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

PEREIRA, Ana Cláudia Jaquetto. *Intelectuais negras brasileiras: horizontes políticos*. Belo Horizonte: Letramento Editora e Livraria, 2019.

PEREIRA, E. M., & RODRIGUES, V. Amor não tem cor?! Gênero e raça/cor na seletividade afetiva de homens e mulheres negros(as) na Bahia e no Rio Grande do Sul. *Revista da Associação Brasileira De Pesquisadores/as Negros/As (ABPN)*, v. 1, n. 2, pp. 157–182, 2010.

PIERSON, Donald. *Branços e pretos na Bahia: estudo de contato racial* (1942). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

PINHO, Patricia de Santana. White but not quite: tones and overtones of whiteness in Brazil. *Small Axe a Caribbean Journal of Criticism*, July 2009.

PINHO, Wanderley. *História de um engenho do Recôncavo*. Matoim, Novo Caboto, Freguesia (1552-1944). São Paulo: Editora Nacional, 1982. pp.37-49.

PIRANDELLO, Luigi. *Um, nenhum e cem mil*. Rio de Janeiro: Penguin/Companhia, 2023.

PITHON, Camila C.; MOREIRA, Esdras C.; SCIPPA, Angela M. A história do primeiro serviço psiquiátrico em hospital geral do Brasil. *Revista Brasileira de Neurologia e Psiquiatria*, v. 23, n. 2, pp. 137-146, maio/ago. 2019.

PIVA, Felipe Paes. O adoecimento psíquico na graduação e os marcadores sociais da diferença na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH-USP). *Etnográfica*, v. 27, n. 2, pp. 529-551, junho de 2023.

PIZA, E. “Porta de vidro: uma entrada para branquitude”. In: BENTO, M. A. & CARONE, I. *Psicologia Social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes. 2002. pp. 59-90.

POLLAK, Michael. A gestão do indizível. *Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall*, v. 2, n. 1, jan.-jun. 2010.

PRESTES, Clélia R. S. Não sou eu do campo psi? Vozes de Juliano Moreira e outras figuras negras. *Revista da ABPN*, n. 12, pp. 52-77 (Ed. Especial. Caderno Temático: “III ANPSINEP – Articulação Nacional de Psicólogos/os Negras/os e Pesquisadoras/es), outubro de 2020.

QUIJANO, Anibal. “Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *Introdução crítica à Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

RATTS, Alex; RIOS, Flavia. *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

REGINA, Thaís. “‘Raça não é mãe do racismo, ela é filha dele’, explica Lia Vainer Schucman”. Ecoa, UOL, São Paulo, 28/10/2020. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2020/10/28/raca-nao-e-mae-do-racismo-ela-e-filha-dele-explica-lia-vainer-schucman.htm>.

RIBEIRO, Cristiane da Silva. *Tornar-se negro, devir sujeito: uma investigação psicanalítica acerca das reverberações clínicas e políticas do racismo*. Dissertação de Mestrado em Promoção da Saúde e Prevenção da Violência, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

RIMBAUD, Arthur. Carta a Georges Izambard. *Alea Estudos neolatinos*, v. 8, pp. 154-163, 2006.

RIOS, Flavia M. O protesto negro no Brasil contemporâneo (1978-2010). *Lua Nova*, São Paulo, n. 85, pp. 41-79, 2012.

RIOS, Flavia M. Movimento negro brasileiro nas Ciências Sociais (1950-2000). *Revista Sociologia e Cultura*, Goiânia, v. 12, n. 2, pp. 263-274, 2009.

ROCHA, Nádia M. D.; TRANQUILLI, Alessandra G.; LEPIKSON, Bianca B. *Gazeta Médica da Bahia*, v. 74, n. 2, pp. 103-126, jul.-dez. 2004.

RODRIGUES, Carla. *O luto entre clínica e política: Judith Butler para além do gênero*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

RODRIGUES, Roberto da Silva. “A luta pela democracia: uma análise a partir do jornal Versus”. *Anais do IV Seminário Internacional História do Tempo Presente*, UDESC, Florianópolis, Santa Catarina, 2021.

ROSA, Miriam Debieux. *Psicanálise, política e cultura: a clínica em face da dimensão sócio-política do sofrimento*. Tese de doutorado em Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

ROSA, Miriam Debieux. Uma escuta psicanalítica das Vidas Secas. *Textura – Revista de Psicanálise*, 2, 2002.

ROSA, M.; BINKOWSKI, G.; SOUZA, P. Tornar-se mulher negra: uma face pública e coletiva do luto. *Clínica & Cultura*, v. 8, n. 1, pp. 86-100, jan.-jun. 2019.

SANTANA, Bianca. *Quando me descobri negra*. Fósforo, 2023.

SANTANA, Bianca. *Continuo preta: a vida de Sueli Carneiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

SANTOS, Acácio S. Almeida; REGINALDO, Lucilene. Irmãs da Boa Morte, Senhoras do Segredo. *Sincretismo Religioso*, 1996. pp. 98-112.

SANTOS, Edmar Ferreira. *Sambas, batuques e candomblés em Cachoeira-BA: A construção ideológica da cidade do feitiço*. Dissertação de Mestrado, Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Centro de Estudos Afro-Orientais, FFCH / Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

SANTOS, Marcio André de Oliveira dos. *A persistência política dos movimentos negros brasileiros: processo de mobilização à 3ª Conferência Mundial das Nações Unidas Contra o*

Racismo. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

SANTOS, Mayara P. J. *Maria Odília Teixeira: A primeira médica negra da Faculdade de Medicina da Bahia (1884-1937)*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

SANTOS, V. C.; ANJOS, K. F.; SILVA, J. K.; SANTANA, J. M.; ARAÚJO, I. S. Suicídio na adolescência segundo a raça-cor da pele no Brasil. *Revista Brasileira de Saúde Funcional*, v. 6, n. 1, dezembro 2018.

SANTOS, Winnie Nascimento. *Significações de mulheres pretas inseridas no mundo do trabalho em posições de prestígio social*. Dissertação de Mestrado em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2020.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. “Crítica à degenerescência racial e reforma psiquiátrica de Juliano Moreira”. In: CAMARGO, Emiliano de Camargo *et al.* (Org.). *Racismo, subjetividade e saúde mental: o pioneirismo negro*. São Paulo: Hucitec, 2021. pp. 35-45.

SANTOS, Ynaê Lopes. *Juliano Moreira: o médico negro na fundação da psiquiatria brasileira*. Niterói: Eduff, 2020.

SARTRE, Jean-Paul. *L'Existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1946.

SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

SCHUCMAN, L. V. *Famílias interracialis: tensões entre cor e amor*. Salvador: EDUFBA, 2018.

SCHUCMAN, L. V. *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SCHUCMAN, Lia Vainer. Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana. *Psicologia & Sociedade*, v. 26, n. 1, pp. 83-94, 2014.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Lima Barreto-triste visionário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Biografia como gênero e problema. *História Social*, n. 24, pp. 51-73, 2013.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. “Raça sempre deu o que falar”. In: FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global, 2013.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEGATO, Rita L. *O Édipo brasileiro: a dupla negação de gênero e raça*. Brasília: DAN/UnB, 2006 (Série Antropologia, 400).

SEYFERTH, Giralda. A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos. *Anuário Antropológico*, v. 18, n. 1, pp. 175-203, 1994.

SEYFERTH, Giralda. “A noção de raça no Brasil: ambiguidade e preceitos classificatórios”. In: HOFBAUER, Andreas; CHITOLINA ZANINI, Maria Catarina. *Por que “raça”? Breves reflexões sobre a questão racial, no cinema e na antropologia*, 2007. pp. 101-129.

SEYFERTH, Giralda. *Racismo no Brasil*. São Paulo: Editora Peirópolis, 2002.

SILVA, Denise Almeida. De epistemicídio, (in)visibilidade e narrativa: reflexões sobre a política de representação da identidade negra em cadernos negros. *Ilha do Desterro*, n. 67, pp. 51-62, Florianópolis, jul/dez 2014.

SILVA, Graziella Moraes; LEÃO, Luciana T. de Souza. O paradoxo da mistura: identidades, desigualdades e percepção de discriminação entre brasileiros pardos. *Rev. bras. de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 27, n. 80, pp.117-133, 2012.

SILVA, Joselina; PEREIRA, Amauri Mendes (Org.). *O movimento de mulheres negras: Escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil*. Belo Horizonte: Editora Nandyala, 2014.

SILVA, Joselina; PEREIRA, Amauri Mendes (Org.). *O movimento Negro Brasileiro: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil*. Belo Horizonte: Nandyala, 2009.

SILVA, Maria Lúcia. “Prefácio a esta edição”. In: SANTOS SOUZA, Neusa. *Tornar-se negro: ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021. pp. 9-21.

SILVA, Maria Lúcia. “Racismo no Brasil: Questões para psicanalistas brasileiros”. In: KON, N. M., ABUD, C. C., SILVA, M. L. da (Orgs.). *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017. pp.71-89.

SILVA, Rosemere Ferreira da. A influência do pensamento de Frantz Fanon na produção intelectual negra feminina. *Revista ENTRELETRAS*, Araguaína, v. 11, n. 2, pp. 122-150, mai./ago. 2020.

SILVA, Vagner Gonçalves. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: EDUSP, 2000.

SIQUEIRA, João Paulo & RAMOS, Rodrigo Maciel. As (re)configurações subjetivas e identitárias de negros na Universidade. *Quaderns de Psicologia*, v. 23, n. 3, e1766, 2021.

SÓ, Pedro. Momento de Ajuste – Lázaro Ramos. *Revista Trip*, #234, julho de 2014. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/momento-de-ajuste-lazaro-ramos/> (Último acesso: fevereiro de 2024).

SOUZA, P. S. Obra incendiária de Fanon desnuda desumanização colonialista. *Ilustríssima* – Folha de São Paulo, São Paulo, 18 mar. 2023.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

TELLES, E. As fundações norte-americanas e o debate racial no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 24, n. 1, 2002.

TELLES, E. *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Fundação Ford, 2003.

TWINE, France Winddance. A white side of black Britain: The concept of racial literacy. *Ethnic and Racial Studies*, v. 27, n. 6, pp. 878-907, 2004.

UM GRITO parado no ar. Curta documentário (21 min.). Direção de Leonardo Souza. Produção de Paula Goulart. Rio de Janeiro: LAB CURTA, 2020. *Youtube*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=V4WHFs8PGm0>. Entrevistas com Amauri Mendes Pereira, Astrogildo Esteves Filho Filho, Janete Ribeiro, Jurandir Freire Costa, Rosa Oliveira e William Penna, cedidas na íntegra pelo diretor para esta pesquisa.

VANIN, Iole Macedo. Formação, atuação e produção intelectual das médicas da Faculdade de Medicina da Bahia (1879-1949). *Revista Feminismos*, v. 1, n. 2, 2013.

VANNUCHI, M. B. C. C. “A violência nossa de cada dia: o racismo à brasileira”. In: KON, N. M., ABUD, C. C., SILVA, M. L. da (Orgs.). *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017. pp. 59-70.

VERSUS, Afro-Latino-América. Publicação fac-símile das 20 edições originais da seção Afro-Latino-América do jornal Versus, durante o período de 1977 a 1979. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2014.

VENANCIO, Ana Teresa A.; CARVALHAL, Lázara. “Juliano Moreira: a psiquiatria científica no processo civilizador brasileiro”. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias *et al.* (Org.). *Psicologização no Brasil: atores e autores*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2005. pp. 65-83.

VIANNA, A.; FARIAS, J. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. *Cadernos Pagu*, n. 37, pp. 79-116, julho-dezembro de 2011.

VIEIRA, M. A. “Meus dias de branco”. *Correio Express*, revista eletrônica da Escola Brasileira de Psicanálise, abril de 2022.

VILLAS BOAS, Fabiana; PAROLIN, Natália. “Contribuições de Virgínia Bicudo para o campo da saúde mental no Brasil: caminhos pela pesquisa, pela clínica e pela escola”. In: CAMARGO, Emiliano de Camargo *et al.* (Org.). *Racismo, subjetividade e saúde mental: o pioneirismo negro*. São Paulo: Hucitec, 2021.

VOLPE, F. M.; CORRÊA H.; BARRERO S. P. “Epidemiologia do suicídio”. In: CORRÊA H.; BARRERO S. P. *Suicídio: uma morte evitável*. São Paulo: Atheneu, 2006. pp. 10-27.

WASELFSZ, J. J. *Mapa da Violência 2014*. Os Jovens do Brasil. Flacso, 2014, retrato da situação e evolução da mortalidade violenta no país de 1980 a 2012. Ministério da Justiça, 2014.

WESCHENFELDER, Viviane Inês; FABRIS, Elí Terezinha Henn. Tornar-se mulher negra: escrita de si em um espaço interseccional. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 27, n. 3, e54025, 2019.

WILLIAMS, Raymond. *Marxism and literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

PODCASTS

ILUSTRÍSSIMA CONVERSA. Entenda a originalidade da obra de Lélia Gonzalez, expoente do feminismo negro. Nov. 2020. Disponível em:

<https://open.spotify.com/episode/6ZTHwc80mRZdPjgJ13Pbng>. Acesso em: 2 dez. 2023.

RADAR. II – 02 Tornar-se Negro, com Daniele Menezes, Geisa de Assis e Jefferson Nascimento. Set. 2023. Disponível em:

<https://open.spotify.com/episode/4oP83lkwoYoi2UO83o2W09>. Acesso em: 2 dez. 2023.

ANEXO A - Listagem de eventos e cursos etnografados

Psicanálise e Relações Étnico-raciais

Laboratório Psicanálise e Sociedade do Depto de Psicologia Clínica – IPUSP/USP e
Laboratório de Psicanálise da UNIFESP Campus Baixada Santista
04 de out. de 2017

<https://www.youtube.com/watch?v=FazXBFSe-XA>

Psicologia, Racismo e o Legado de Neusa Santos Souza - Primeira Parte

Publicado em 11 de dez. de 2018

https://www.youtube.com/watch?v=eS2B_d9pX08&t=84s

Psicologia, Racismo e o Legado de Neusa Santos Souza - Segunda Parte

Publicado em 11 de dez. de 2018

https://www.youtube.com/watch?v=xowDzqd0rF0&feature=youtu.be&fbclid=IwAR2ZRhEwtix_bxDN5l4mBTZvYvXpYSHiYXcfB9-6IGVJBy2TzlNXCYbTMEQ

Ocupação: Representatividade Negra na Psicanálise

Com Anne Egídio, Cida Miranda, Fabiana Villas Boas, Priscilla Santos Souza e Paulo Bueno
Instituto Gerar

24 de setembro de 2019 (Publicado em 26 de set. de 2019)

<https://www.youtube.com/watch?v=jVlylLFBUIY>

Dialogando Clínicas Pretas - Introdução ao pensamento de Neusa Souza Santos

Com Fabiana Villas Boas

Rede Dandaras - Saúde da Mulher Negra

Transmissão ao vivo em 22 de ago. de 2020

<https://youtu.be/pGuaoInagwI>

Neusa Santos Souza e o Tornar-se negro

Com Tainara Cardoso, Clélia Prestes e Amauri Mendes

Psicologia e Ladinidades

Transmissão ao vivo em 25 de ago. de 2020

<https://www.youtube.com/watch?v=yOC6NU35ecQ>

Mulheres negras, sofrimento e cuidado (aula 2)

CURSO DE EXTENSÃO LUTA ANTIMANICOMIAL E FEMINISMOS: DISCUSSÕES
DE GÊNERO, RAÇA E CLASSE PARA A REFORMA PSIQUIÁTRICA BRASILEIRA

Transmissão ao vivo em 10 de out. de 2020

<https://www.youtube.com/watch?v=IYrCodt6rrI>

Lugar de Escuta - Homenagem a Neusa Santos Souza: o filme

Com Dafne Ashton, Mariana Mollica, Leonardo Souza, Renata Mendonça e Elisa Cunha

Transmissão ao vivo em 20 de novembro de 2020

<https://www.youtube.com/watch?v=KJivlgNbv-w>

TORNAR-SE NEGRO: As contribuições de Neusa Santos Souza para a formação do negro no Brasil

SINTET-UFU Comunicação

Transmissão ao vivo em 20 de nov. de 2020

Intérpretes Negras (os) do Brasil - Neusa Santos

Por Clélia Prestes

Centro de pesquisa e formação do SESC São Paulo

Estreado em 24 de nov. de 2020

<https://www.youtube.com/watch?v=bjaaaBM1I54>

Neusa Santos Souza: o papel da mulher negra na psicologia

Conselho Regional de Psicologia do Rio de Janeiro - CRP RJ

Transmissão ao vivo em 18 de março de 2021

https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=190217282591930

Frantz Fanon e Neusa Santos Souza e a dialética do reconhecimento

Com Deivison Faustino e Priscilla Santos de Souza

AMMA Psiquê e Negritude

28 de junho de 2021

Pensadoras Negras Brasileiras: Beatriz Nascimento, Carolina Maria de Jesus, Lélia Gonzalez e Neusa Santos Souza

Com Conceição Evaristo, Zezé Motta e Bianca Santana

Companhia das Letras

Transmissão ao vivo em 12 de novembro de 2021

https://www.youtube.com/watch?v=Ab6N_0VonV8

Resistência, ciência e emancipação: Comemoração dos 5 anos do CAPS II Neusa Santos Souza

Auditório da Universidade Estácio de Sá

17 de nov. de 2021

Bate-papo de lançamento do livro “Tornar-se negro”, de Neusa Santos Souza

Companhia das Letras

Transmissão ao vivo em 18 de nov. de 2021

<https://www.youtube.com/watch?v=Ets36hDB3vI>

Intelectuais negras na (des)construção da Psicanálise brasileira: Virgínia Bicudo e Neusa S. Souza

Com Cristiane Ribeiro e Paulo Bueno

II Jornada de Psicologia e Relações Étnico-Raciais da UNESP

Transmissão ao vivo em 01 de dezembro de 2021

<https://www.youtube.com/watch?v=9GLpspD8CJ4>

Referências negras da saúde mental | O pensamento de Neusa Santos Souza por Clélia Prestes

Sesc SP

Transmissão ao vivo em 24 de março de 2022
<https://www.youtube.com/watch?v=2dz76YC3hpc>

Ocupação Psicanalítica RJ: Por uma psicanálise decolonial e antirracista

Programa de Pós Graduação em Teoria Psicanalítica da UFRJ

Instituto de Psicologia Auditório 2

17 de out. 2022

Negritude, branquitude...uma história brasileira

Com Lia Vainer Schucman e Renata Mendonça

EBP – SEÇÃO NORDESTE

Transmissão ao vivo em 20 de out. de 2022

<https://www.youtube.com/watch?v=beTaj-boZwo>

Gira de Diálogos sobre o Apartaíde Brasileiro

Com Isildinha Baptista Nogueira e Júlio Cesar de Tavares

Laboratório Estudos Negros – LEN

Transmissão ao vivo em 28 out. de 2022

<https://www.youtube.com/watch?v=WHIARb9Gfew>

29ª Jornadas Clínicas da Escola Brasileira de Psicanálise: Lógica coletivas nos tempos que correm

Seção Rio e do Instituto de Clínica Psicanalítica do Rio de Janeiro

04 e 05 de nov. de 2022

Tornar-se negra: Saúde Mental da População Negra

Com Maria Marighella

Centro de Cultura Vereador Manuel Querino / TV e Rádio Câmara Salvador

Transmissão ao vivo em 21 de nov. 2022

<https://www.facebook.com/tveradiocam/videos/836574887587394>

Dimensões filosóficas e psicanalíticas do pensamento de Lélia Gonzalez

I Colóquio Psicanálise em interseccionalidade

PSILACS

Transmissão ao vivo em 25 de nov. 2022

<https://www.youtube.com/watch?v=sGreM-7gBAM>

Lélia Gonzalez e a política da raça

I Colóquio Psicanálise em interseccionalidade

PSILACS

Transmissão ao vivo em 28 de nov. de 2022

<https://www.youtube.com/watch?v=D3seaeErq9I>

Entrevista: Priscilla Santos e Erico Andrade sobre Neusa Santos Souza Enciclopédia

Mulheres na Filosofia

Transmissão ao vivo 29 de mar. de 2023

<https://www.youtube.com/watch?v=0ZKit1YjzUg>

Ocupar a psicanálise: por uma clínica antirracista e decolonial

Ocupação psicanalítica RJ e Programa de Pós Graduação em Teoria Psicanalítica UFRJ

Auditório Leme Lopes – IPUB UFRJ

12 de maio de 2023

Tornar-se negro: novas leituras

EBP - Seção Rio de Janeiro

MUHCAB, Gamboa

27 de maio de 2023

Tornar-se negra: uma leitura interseccional da obra de Neusa Santos Souza

CIDADES – Núcleo de Pesquisa Urbana (PPCIS/UERJ)

Julho a Setembro de 2023

Racismo como neurose cultural: atualidade do pensamento de Lélia Gonzalez, Com

Mariléa Almeida

Festa do Livro da UnB – Universidade de Brasília

21 de setembro de 2023

Biografias de Neusa Santos Souza

NEPPINS - Estudos em Psicanálise e Negritude

Transmissão ao vivo em 22 de out. de 2023

<https://www.youtube.com/watch?v=STZs6axRAmw>

ANEXO B - Listagem de entrevistas realizadas**1. Leonardo Souza**

Data: 24/06/2020

Formato: online

Duração: -

Transcrição: -

2. Matheus Dias Pereira

Data: 15/04/2021

Formato: online

Duração: 01h05m

Transcrição: Luana Papelbaum

3. Fabiana Villas Boas

Data: 22/04/2021

Formato: online

Duração: 1h15m

Transcrição: Letycia Mattos

4. Vilma Dias

Data: 23/04/2021

Formato: online

Duração: 01h36m

Transcrição: Letycia Mattos

5. Priscila Souza

Data: 11/06/2021

Formato: online

Duração: 01h19m

Transcrição: Letycia Mattos

6. Felipe Correa

Data: 17/09/2021

Formato: online

Duração: 01h53m

Transcrição: -

7. Rosane do Nascimento

Data: 24/09/2021

Formato: online

Duração: 01h56m

Transcrição: -

8. Astrogildo Esteves Filho

Data: 27/09/2021

Formato: online

Duração: 02h06m

Transcrição: Nicolas Pustilnick

9. João Calafate

Data: 29/09/2021

Formato: presencial

Local: Cobal do Humaitá, Rio de Janeiro

Duração: 01h08m

Transcrição: Nicolas Pustilnick

10. Maria das Graças Mendonça

Data: 30/09/2021

Formato: presencial

Local: Residência de Graça, Copacabana, Rio de Janeiro

Duração: 01h43m

Transcrição: Nicolas Pustilnick

11. Wallesandra Rodrigues

Data: 08/10/2021

Formato: online

Duração: 02h04m

Transcrição: -

12. José Hodara

Data: 07/10/2021

Formato: presencial

Local: Symposium Bistrô, Rua Ipiranga, Laranjeiras, Rio de Janeiro

Duração: 2 horas

Transcrição: -

13. Mariana Mollica

Data: 21/10/2021

Formato: online
Duração: 01h18m
Transcrição: Hyldalice de Andrade

14. José Carlos Souza Lima

Data: 25/10/2021
Formato: online
Duração: 01h10m
Transcrição: Letycia Mattos

15. Janete Cohen

Data: 27.10.2021
Formato: presencial
Local: Residência de Janete, Copacabana, Rio de Janeiro
Duração: 01h05m
Transcrição: Hyldalice de Andrade

16. Fátima Almeida

Data: 27/10/2021
Formato: online
Duração: 01h50m
Transcrição: Hyldalice de Andrade

17. Vaneza de Azevedo

Data: 01.11.2021
Formato: online
Duração: 01h29m
Transcrição: Nicolas Genuino

18. Regina Marques de Souza

Data: 05/11/2021
Formato: online
Duração: 02h03m
Transcrição: -

19. Clélia Prestes

Data: 19/11/2021
Formato: online
Duração: 03h21m
Transcrição: -

20. Inês Catão

Data: 03/12/2021

Formato: online

Duração: 1h30min

Transcrição: Carolina Dias

21. José Carlos Souza Lima

Data: 03/12/2021

Formato: online

Duração: 01h45min

Transcrição: Letycia Mattos

22. Maria Silvia Hanna

Data: 06/12/2021

Formato: presencial

Local: Consultório de Maria Silvia, Copacabana, Rio de Janeiro

Duração: 34min

Transcrição: Hyldalice de Andrade

23. Francisco Leonel Fernandes

Data: 06/12/2021

Formato: online

Duração: 01h11min

Transcrição: Carolina Dias

24. Cecília Araújo

Data: 07/12/2021

Formato: presencial

Local: Consultório de Cecília, Laranjeiras, Rio de Janeiro

Duração: 01h07min

Transcrição: Letycia Mattos

25. Ana Paula Musatti Braga

Data: 08/12/2021

Formato: online

Duração: 01h19min

Transcrição: Hyldalice de Andrade

26. Paulo Bueno

Data: 03/02/2022

Formato: online

Duração: 49min

Transcrição: Letycia de Mattos

27. Carlos Negreiros e Isaura Assis

Data: 11/05/2022

Formato: presencial

Local: Residência de Isaura e Negreiros, Copacabana, Rio de Janeiro

Duração: 01h6m

Transcrição: Jessica Peixoto

28. Carlos Átila Souza Costa

Data: 12/05/2022

Formato: online

Duração: 57min

Transcrição: -

29. Lidia Chaib

Data: 12/05/2022

Formato: online

Duração: 34min

Transcrição: Nicolas Pustilnick

30. Eustáquio José Rodrigues

Data: 12/05/2022

Formato: ligação

Duração: 43 min

Transcrição: -

31. Pedro Silva

Data: 13/05/2022

Formato: online

Duração: 01h11m

Transcrição: Nicolas Pustilnick

32. Numa Ciro, Maria Célia Carvalho e Sílvia Ramos

Data: 13/05/2022

Formato: online
Duração: 02h
Transcrição: Letycia Mattos

33. Paulo Roberto dos Santos

Data: 16/05/2022
Formato: ligação
Duração: 12min
Transcrição: -

34. Aderaldo Gil

Data: 16/05/2022
Formato: online
Duração: 01h12m
Transcrição: de minha autoria

35. Virgínia Figueiredo

Data: 20/05/2022
Formato: online
Duração: 58 min
Transcrição: Carolina Dias

36. Iolanda de Oliveira

Data: 24/05/2022
Formato: online
Duração: 01h07m
Transcrição: Jéssica Peixoto

37. Adélia Azevedo

Data: 25/05/2022
Formato: presencial Local: CRAB, Praça Tiradentes, Centro, Rio de Janeiro
Duração: 49 min
Transcrição: Jéssica Peixoto

38. Cecília Luiz de Oliveira

Data: 09/06/2022
Formato: online
Duração: 1h10min
Transcrição: Letycia Mattos

39. Maria Lúcia Silva

Data: 13/06/2022

Formato: online

Duração: 01h09min

Transcrição: Jéssica Peixoto

40. Sandra Almada

Data: 16/06/2022

Formato: presencial

Local: Residência de Sandra, Glória, Rio de Janeiro

Duração: 02h05m

Transcrição: Letycia Mattos

41. Amauri Mendes

Data: 22/06/2022

Formato: presencial

Local: Instituto de Educação, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Duração: 01h42m

Transcrição: Letycia Mattos

42. Paula Borsoi

Data: 23/06/2022

Formato: presencial

Local: Consultório de Paula Borsoi, Botafogo, Rio de Janeiro

Duração: 50min

Transcrição: -

43. Júlio Tavares

Data: 22/07/2022

Formato: online

Duração: 01h41 min

Transcrição: Nicolas Pustilnick

44. Neyde Gottschal

Data: 06/08/2022

Formato: presencial

Local: Restaurante Gergelim, Pituba, Salvador

Duração: 01h23minutos

Transcrição: Hyldalice de Andrade

45. Fátima Almeida

Data: 06/08/2022

Formato: presencial

Local: Restaurante no Dique do Tororó, Salvador

Duração: 02h30min

Transcrição: -

46. Anibal Ferreira

Data: 08/08;2022

Formato: presencial

Local: Livraria Escariz, Barra, Salvador

Duração: 01h16m

Transcrição: -

47. Iordan Gurgel

Data: 08/08/2022

Formato: presencial

Local: Consultório de Iordan Gurgel, Ondina, Salvador

Duração: 42 min

Transcrição: Carolina Dias

48. Cacau Nascimento e Mirtinho Souza

Data: 10/08/2022

Formato: presencial

Local: Arquivo Público de Cachoeira, Bahia

Duração: 01h53min

Transcrição: Letycia Mattos

49. Maria José

Data: 11/08/2022

Formato: presencial

Local: Centro de Cachoeira, Bahia

Duração: 02h53min

Transcrição: Hyldalice de Andrade

50. Antônio de Moraes

Data: 11/08/2022

Formato: presencial

Local: Secretaria de Cultura, Cachoeira, Bahia

Duração: 21 min

Transcrição: Hyldalice de Andrade

51. Aidil Araújo Lima

Data: 14/08/2022

Formato: presencial

Local: Praça pública em Cachoeira, Bahia

Duração: 01h16m

Transcrição: Hyldalice de Andrade

52. Rita dos Santos da Silveira

Data: 17/08/2022

Formato: presencial

Local: Colégio Estadual de Cachoeira, Bahia

Duração: 23min

Transcrição: Hyldalice de Andrade

53. Arlete Souza

Data: 18/08/2022

Formato: presencial

Local: Pau Miúdo, Salvador, Bahia

Duração: 10min

Transcrição: Carolina Dias

54. Telma Souza

Data: 18/08/2022

Formato: presencial

Local: Residência de Telma, Salvador, Bahia

Duração: 27min

Transcrição: Hyldalice de Andrade

55. Suely Aires

Data: 16/09/2022

Formato: online

Duração: 01h12min

Transcrição: Letycia Mattos

56. Jairo Gerbase

Data: 19/09/2022

Formato: online

Duração: 32min

Transcrição: Letycia Mattos

57. André Itaparica

Data: 20/09/2022

Formato: online

Duração: 22min

Transcrição: Hyldalice de Andrade

58. Isabel Lins

Data: 28/09/2022

Formato: presencial

Local: Residência de Isabel, Leblon, Rio de Janeiro

Duração: 01h23min

Transcrição: Hyldalice de Andrade

59. Ronaldo Lapa

Data: 29/03/2023

Formato: online

Duração: 53min

Transcrição: Bruno Pfeil

60. Paulo Vidal

Data: 29/03/2023

Formato: online

Duração: 42min

Transcrição: Bruno Pfeil

61. Ernani Chaves

Data: 04/04/2023

Formato: online

Duração: 51min

Transcrição: Hyldalice de Andrade

62. Mauro Rabacov e Carole Chueke

Data: 10/04/2023

Formato: presencial

Local: Residência de Mauro e Carole, Leblon, Rio de Janeiro

Duração: 01h22min

Transcrição: Hyldalice de Andrade

63. Inaiana Costa Gama

Data: 10/04/2023

Formato: online

Duração: 58min

Transcrição: Hyldalice de Andrade

64. Maria do Carmo Leal

Data: 13/04/2023

Formato: online

Duração: 53min

Transcrição: Hyldalice de Andrade

65. Darci Neves

Data: 13/04/2023

Formato: online

Duração: 46min

Transcrição: Rafael Canazart

66. Jurandir Freire Costa

Data: 15/04/2023

Formato: online

Duração: 58min

Transcrição: Hyldalice de Andrade

67. Benilton Bezerra

Data: 15/04/2023

Formato: online

Duração: 01h07min

Transcrição: Rafael Canazart

68. Suzana Pastori

Data: 17/04/2023

Formato: online

Duração: 40min

Transcrição: Hyldalice de Andrade

69. Juliana Santos

Data: 18/04/2023

Formato: online

Duração: 01h

Transcrição: Hyldalice de Andrade

70. Graça King

Data: 20/04/2023

Formato: online

Duração: 50min

Transcrição: Hyldalice de Andrade

71. Isildinha Nogueira

Data: 22/04/2023

Formato: online

Duração: 01h20min

Transcrição: Hyldalice de Andrade

72. Maria Angélica Negreiros

Data: 24/04/2023

Formato: online

Duração: 34min

Transcrição: Hyldalice de Andrade

73. Gina Ferreira

Data: 27/04/2023

Formato: online

Duração: 32min

Transcrição: Nicolas Genuino

74. Luciano Elia

Data: 27/04/2023

Formato: online

Duração: 50min

Transcrição: Hyldalice de Andrade

75. Isidoro Americano do Brasil

Data: 02/05/2023

Formato: online

Duração: 38min

Transcrição: Hyldalice de Andrade

76. Edson Saggese

Data: 02/05/2023
Formato: online
Duração: 56min
Transcrição: Hyldalice de Andrade

77. Lula Wanderley

Data: 04/05/2023
Formato: online
Duração: 30min
Transcrição: -

78. Glória Maron

Data: 05/05/2023
Formato: presencial
Local: Consultório de Glória, Botafogo, Rio de Janeiro
Duração: 53min
Transcrição: Bruno Pfeil

79. Ana Paula Musatti Braga

Data: 26/05/2023
Formato: online
Duração: 01h20m
Transcrição: -

80. Carmem e Sonia (Casa Verde)

Data: 26/05/2023
Formato: presencial
Local: Casa Verde, Botafogo, Rio de Janeiro
Duração: 54min
Transcrição: Hyldalice de Andrade

81. Pedro Gabriel Delgado

Data: 31/05/2023
Formato: online
Duração: 37min
Transcrição: Hyldalice de Andrade

82. Paulo Ritter

Data: 31/05/2023
Formato: presencial
Local: Consultório de Paulo, Botafogo, Rio de Janeiro

Duração: 01h

Transcrição: Hyldalice de Andrade

83. Antônio Nery Filho

Data: 13/06/2023

Formato: online

Duração: 01h19m

Transcrição: Hyldalice de Andrade

84. Otavio Serpa

Data: 15/06/2023

Formato: presencial

Local: IPUB, Botafogo, Rio de Janeiro

Duração: 41min

Transcrição: Hyldalice de Andrade

85. Roberto Pinho

Data: 03/11/2023

Formato: online

Duração: 01h10min

Transcrição: -

APÊNDICE A – Termo de consentimento**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO
PARA PARTICIPAÇÃO EM PESQUISA**

Título da Pesquisa de Doutorado: Tornar-se Neusa: Discursos, memórias e afetos a partir da trajetória e obra de Neusa Santos Souza

Pesquisadora: Luiza Freire Nasciutti (PPCIS/UERJ)

Período: Março de 2020 a Março de 2024

Contatos da pesquisadora: (21) 972628171 / luizanasciutti@gmail.com

Você está sendo convidado(a) a participar, como voluntário(a), da pesquisa de doutorado intitulada “Tornar-se Neusa: Discursos, memórias e afetos a partir da trajetória e obra de Neusa Santos Souza”, conduzida por Luiza Freire Nasciutti, doutoranda no Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Este estudo inclui somente o envolvimento do(a) participante na condição de entrevistado(a), respondendo as perguntas colocadas pela pesquisadora. Sua participação na pesquisa não é remunerada nem implicará em gastos para os participantes.

A pesquisa será conduzida de acordo com os princípios da Declaração de Helsinki e cumprirá todos os requisitos da resolução 196/96 do Conselho Nacional de Saúde para pesquisas que envolvem seres humanos (Brasil, 1996). Todas as etapas do estudo são orientadas a partir de princípios de sigilo e confidencialidade.

Sua participação consiste em responder algumas perguntas elaboradas pela pesquisadora. Se não se sentir à vontade, não é obrigado(a) a responder todas as perguntas. A duração da entrevista terá aproximadamente 60 minutos e será realizada em local e horário que melhor lhe convier ou online. Acreditamos que seus conhecimentos podem ser fundamentais para o desenvolvimento da pesquisa.

A entrevista será gravada para posterior transcrição. Você precisa concordar com esse procedimento. Os objetivos e métodos da pesquisa são estritamente acadêmicos e os resultados obtidos serão divulgados, depois de aprovados, em meio impresso e digital através dos canais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e agências de financiamento. A pesquisadora e a instituição vinculada se comprometem que o produto final estará de acordo com objetivos científicos e será publicado com o consentimento dos indivíduos participantes por meio deste termo. Caso o(a) participante não deseje a identificação de seu nome no trabalho final, favor sinalizar antecipadamente à pesquisadora.

Se concorda com o conteúdo atestado acima, favor preencher os dados abaixo e assinar ao final deste documento.

Nome completo:

Data de Nascimento:

CPF:

Naturalidade:

Contatos (Tel./e-mail):

Declaro que entendi os objetivos e benefícios de minha participação na pesquisa e que concordo em participar.

Rio de Janeiro, _____ de _____ de 2023



Assinatura da pesquisadora: _____

Assinatura do/a participante: _____