

NEUSA SANTOS SOUZA E O “TORNAR-SE NEGRA/NEGRO” Enquanto projeto de autonomia através do discurso de si



Neusa Santos Souza and "becoming Black" as a project of
autonomy through the discourse of oneself

Luiza Freire Nasciutti

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais | Rio de Janeiro, Brasil

luizanasciutti@gmail.com | ORCID iD: 0000-0002-5520-759X

Resumo

A obra *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* (1983) da intelectual, psiquiatra e psicanalista Neusa Santos Souza se situa como marco na literatura nacional sobre as relações raciais no Brasil, por ser uma das primeiras a fornecer subsídios para se interpretar o racismo brasileiro a partir de suas implicações para o campo subjetivo e psíquico de pessoas negras em ascensão social. Neste ensaio, comento esta obra a partir da análise sobre os seus atuais acionamentos no debate público e de minha própria chave interpretativa, elaborando uma distinção analítica entre as categorias de “saber-se negro/a” e “tornar-se negro/a”, enquanto dimensões diferenciadas de um mesmo projeto político-subjetivo de autonomia que se efetua a partir da construção da identidade racial negra e da identificação com a negritude como formas privilegiadas de um discurso de si.

Palavras-chave

racismo; raça; subjetividade; tornar-se negro; Neusa Santos Souza.

Abstract

The work *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* (1983) written by the intellectual, psychiatrist and psychoanalyst Neusa Santos Souza is a seminal work in Brazilian Literature on Race Relations Studies, for being one of the first to provide tools for interpreting Brazilian racism from its implications for the subjective field and the psychic dimension of Black people in upward social mobility. In this essay, I comment on her work based on the analysis of its current uses in the public debate and on my own interpretative key, elaborating an analytical distinction between the categories of "knowing oneself Black" and "becoming Black" as different dimensions of the same political-subjective project of autonomy that takes place in the construction of Black racial identity and the identification with Blackness as a privileged form of the discourse of oneself.

Keywords

racism; race; subjectivity; becoming black; Neusa Santos Souza.



Apresentação

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 ensaio com o poema de Iara Nascimento – auto descrita 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 Salvador¹. Introduzindo a sua fala com uma apresentação de si através desse poema, Iara afirma em seguida:

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 CRIA², 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. (NASCIMENTO, 2022)

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) de Neusa Santos Souza, é incorporada por diferentes sujeitos negros, como forma de significar a própria vida – mais especificamente, a dimensão da “vida ética”, segundo Appiah (2019)³ – e de

¹ Gravação disponível em:

https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=836574887587394.

² Centro de Referência Integral de Adolescentes de Salvador, Bahia.

³ 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

construir(-se) uma (numa) identidade racial, atrelada ao modo de apropriação das categorias negro/negra e negritude pelo movimento negro contemporâneo a partir dos anos 1970 (Pereira 2010), que 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 desta mesa, foram convidados outros representantes de movimentos sociais, do poder público, de instituições de saúde mental e acadêmicos vinculados ao tema de discussão proposto pelo evento. 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 deste ensaio – cabe demarcar que 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

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 2019:20).

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. (Salvador, 16 de novembro de 2022)

Este evento se localiza dentre os inúmeros debates acadêmicos e não acadêmicos, realizados desde 2018 (ano que marca 10 anos do falecimento de Neusa Santos), em torno da obra *Tornar-se negro* e da 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 e midiatização da discussão em torno da temática racial e do combate ao racismo.

As reflexões aqui apresentadas são desdobradas e representam um pequeno recorte da pesquisa de doutorado que analisa os atuais acionamentos e produções interpretativas da obra e da memória da intelectual, psiquiatra e 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* (2021/1983). A pesquisa se baseia na observação participante de eventos sobre sua obra e legado intelectual, na realização de entrevistas com interlocutores diversos e na análise documental de acervos públicos e privados, com o objetivo de recompor sua trajetória de vida pouco estudada e refletir sobre como seu mais conhecido livro, *Tornar-se negro*, vem sendo revisitado no debate público. Na produção de uma articulação interpretativa sobre obra e trajetória de uma intelectual negra brasileira, a pesquisa pretende introduzir dimensões relevantes sobre as especificidades das relações raciais no Brasil, analisando de que modo os acionamentos da memória sobre Neusa Santos informam sobre as discussões fomentadas em torno da “raça” e do racismo no presente.

O percurso intelectual e profissional na área psi (em psiquiatria e psicanálise) de Neusa Santos Souza nos permite traçar aproximações com as trajetórias de Juliano Moreira e Virgínia Bicudo, enquanto figuras negras que deixaram importantes marcas para o campo da saúde mental brasileira e que, no entanto, não obtiveram relevante reconhecimento público, efeito de regimes de apagamento-esquecimento e racismo epistêmico (Prestes 2020; Braga 2016; Gomes 2013). As trajetórias de Neusa e Virgínia se encontram em várias dimensões enquanto mulheres negras, ambas (bis)netas de escravizadas, representando personagens consideradas exceção, por

enfrentarem uma formação hegemonicamente branca e masculina – a primeira, na Escola Livre de Sociologia e Política paulista, nos anos de 1930, e, a segunda, na Faculdade de Medicina da Bahia, na década de 1970 – e se consolidarem como psicanalistas negras brasileiras. Neusa é uma das únicas mulheres negras retintas a se formar em sua turma de Medicina, no ano de 1975, em um curso frequentado majoritariamente pela elite e classe média branca baiana. Seguindo a sua “trajetória de exceção”, percorrendo os degraus do processo de ascensão social, se muda para o Rio de Janeiro e realiza o Mestrado em Psiquiatria em uma das instituições mais tradicionais e prestigiadas da área, o Instituto de Psiquiatria da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IPUB), quando desenvolve a pesquisa que se transforma na publicação do livro *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* (1983).

O presente ensaio pretende apresentar a discussão de como esta obra se situa enquanto marco na literatura nacional sobre as relações raciais no Brasil, por ser uma das primeiras a fornecer subsídios para se interpretar o racismo brasileiro a partir da lente de suas implicações para o campo subjetivo e psíquico de pessoas negras em 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 ascensão⁴, Neusa Santos não deixa de marcar certo pioneirismo no que se refere a capacidade de mobilizar a psicanálise para realizar um diagnóstico psicossocial sobre as formas em que o racismo se inscreve na psiquê e sobre a possibilidade de superação de determinada posição alienada do sujeito negro a partir da construção e afirmação da identidade racial⁵.

⁴ 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 2010/1945).

⁵ Compreendo que a ideia de alienação (e alienado/a) presente em sua obra 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, pois não se reconhece como enunciador

Longe de corroborar com o processo de invisibilização dos caminhos já traçados e de apagamento dos legados deixados por Juliano Moreira e Virgínia Bicudo na abordagem do tema racial para a teoria e prática psi – o primeiro, figura fundamental na fundação da psiquiatria moderna brasileira (Santos 2020; Prestes 2020; Venancio e Carvalhal 2005) e, a segunda, responsável pela institucionalização da psicanálise no Brasil (Gomes 2013; Prestes 2020; Braga 2016) –, Neusa Santos Souza é considerada aqui pioneira – acompanhada por Lélia Gonzalez, Maria Aparecida Bento, Isildinha Baptista Nogueira e Maria Lúcia Silva – no que se refere a abertura e consolidação de um campo de discussão de intersecção das áreas das relações raciais e dos saberes psis no Brasil, que tem como objeto de análise as peculiaridades dos modos de subjetivação informados pela “raça” do nosso contexto histórico e cultural, a partir da compreensão da profundidade inconsciente do processo de racialização das possibilidades metodológicas da psicanálise como meio de realizar “uma diagnóstica do laço racializado” (Ambra 2019).

A partir deste lugar, comento pressupostos teóricos incontornáveis presentes em *Tornar-se negro* (2021/1983) e elaboro uma distinção analítica entre as categorias 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/as negros/as, como Frantz Fanon, Lélia Gonzalez, Achille Mbembe, Grada Kilomba e Anthony Appiah, e com psicanalistas negros/os, interlocutores/as, colaboradores/as e referências da presente pesquisa – a saber, Maria Lúcia Silva, Isildinha Baptista Nogueira, Renata Mendonça, Priscilla Santos de Souza, Paulo Bueno, Clélia Prestes e Fabiana Villas Boas. Nesse sentido, apresento uma diferenciação semântica e epistemológica do significante

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 Santos Souza, 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.

“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 que se efetua a partir da construção da identidade racial negra e da identificação com a negritude como forma de se elaborar um discurso de si.

***Tornar-se negro* (1983) e a construção de um projeto de autonomia: o discurso de si como possibilidade de desalienação e emancipação do discurso racista.**

“Uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo” (Souza 2021:45). Com esta afirmação, Neusa Santos Souza introduz *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. O destaque para a frase de abertura da obra não é trivial e comunica sobre a relevância depositada na produção de um discurso autoenunciado, que faz frente às “imagens de controle” e aos estereótipos raciais (Collins 2019; Gonzalez 2020) reproduzidos e atualizados historicamente nos estudos brasileiros sobre “o negro”, tomado como “objeto” e “problema”, ou como elemento exótico e petrificado (Bento 2002; Ramos 1957). A passagem de objeto para sujeito marca a fala ou a escrita de si como um ato político e de descolonização (Kilomba 2019:69). Dessa forma, *Tornar-se negro* pretende inaugurar, em nível de elaboração de um gênero de conhecimento⁶, um “discurso do negro sobre o negro no que tange à sua emocionalidade”⁷ (Souza 2021:45). Neusa Santos situa a produção deste discurso como a

⁶ 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” (2021:45), atesta o desconhecimento desta sobre obras como a de Virgínia Bicudo (2010/1945), resultado de grande invisibilidade sobre sua produção, efeito de diferentes esforços de apagamento e matizes de silenciamento de sua contribuição (Gomes 2013; Braga 2016; Prestes 2020). 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.

⁷ Neusa Santos está em consonância com um amplo movimento, a partir da década de 1970, em que a 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).

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, aparece como forma de descobrir uma fala, produzir 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. (Souza 2021:115)

A elaboração deste novo discurso só é possível, portanto, através da compreensão e consciência da dimensão posicionada da experiência social e subjetiva de ser negro/a numa sociedade branca - branca em sua ideologia, estética e comportamentos dominantes (Souza 2021). 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, e em que tomar estes modelos para si se delinea “como a única possibilidade de ‘tornar-se gente’” (Souza 2021:46). Ao situar o branco como o neutro da humanidade produz-se 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 1998:89). O que leva a um processo de interiorização - ou epidermização, nos termos de Fanon (2008) - pelo/a negro/a de uma inferioridade ficcionalizada e instituída por uma hierarquia pautada na cor, na qual, no Brasil, branco e negro representam “apenas os extremos de uma linha ininterrupta onde, às diferentes nuances de cor, se adscreviam significados diversos, segundo o critério de que quanto maior a brancura, maiores as possibilidades de êxito e aceitação” (Souza 2021:50).

Assim como Fanon (2008), que argumenta que almejar ser branco, ou encobrir a pele negra com uma “máscara branca”, é o mesmo que almejar ser incluído na ideia de humanidade, Neusa Santos reconhece que, ao deparar-se com a materialidade social de que ser bem tratado é ser tratado como branco (2021:50), 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 sua marca racial. O caminho percorrido para esse

assemelhamento ao branco é o da ascensão social, pois este significante “branco” se organiza sobre projeções simbólicas determinadas 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 enveredar-se 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.

Ao se reconhecerem em um corpo produzido socialmente enquanto desvalor, negros e negras 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 trazidas nas histórias de vida presentes em *Tornar-se negro*⁸. 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” (2008:179). É o que justifica a empreitada em investir em um figurino branco (Souza 2021), 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 2008:69). Quando constatada a “experiência do inverossímil” (Souza 2021:73) 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 este ideal inatingível. “Ora [...] quem pode proporcioná-lo, senão a branca? Amendo-me ela me prova

⁸ Com metodologia de pesquisa baseada em estudos de caso e em histórias de vida, a autora entrevistou 10 interlocutores negros e negras em mobilidade econômica ascendente, no recorte territorial do Sudeste, se limitando 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” (Souza 2021:108), associando a experiência de ascensão e do racismo com o campo de constituição subjetiva, afirmando este como historicamente determinado.

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 2008:69).

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 Eu⁹, 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” (Souza 2021:64). Sendo o discurso social um discurso racista, o sujeito irá eleger o não-negro, ou seja, o branco, como Ideal do Eu 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 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. No entanto, 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 negra e 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” (Souza 2021:73).

⁹ 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 recente, 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), que inclui as notas e comentários de seu editor James Strachey. O termo alemão “Ich” foi traduzido pelo editor inglês pelo termo latino “ego”, tendo como concepção a adaptação do Eu à dita realidade material. No entanto, o termo Ich, utilizado por Freud, é pronome pessoal referente à primeira pessoa, mobilizado correntemente pela língua alemã, e, por isso, pode ser traduzido por “Eu” na concepção freudiana da primeira tópica - a saber, aquela instância associada à consciência e a percepção.

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 e Tavares 2021:65)

“A distância entre o ideal e o possível cria um fosso vivido com efeito de autodesvalorização, timidez, retraimento e ansiedade fóbica” (Souza 2021:73). A violência racista opera, portanto, em sua máxima efetivação, através da dimensão superegóica, viabilizando a interiorização pelo sujeito negro de exigências e ideais racistas reproduzidos no campo social. 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 o racismo, pois esta voz é internalizada, a tal ponto, que o racismo se presentifica mesmo na ausência do sujeito racista. O que faz com que o sujeito 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. É o que analisa Neusa Santos sobre as narrativas de seus entrevistados: “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 unanime em todas as histórias de vida” (Souza 2021:72). Ser o melhor, entretanto, não lhe garante a consecução do ideal, o que engendra uma dilacerante ferida narcísica¹⁰.

¹⁰ Em *Tomar-se negro* (1983), a discussão sobre a noção de narcisismo (Freud, 1969/1914) é enfrentada no sentido de recuperar que a constituição do Eu se dá sempre na relação Eu/corpo. A psicanalista descreve uma desarticulação ou impedimento, no caso do sujeito negro, da constituição de um Eu (e imagem do Eu), nos primórdios da infância, a partir do modelo de identificação normativo-estruturante do narcisismo, apontando aquilo que a teoria freudiana da constituição narcísica, da imagem de um Eu com referência central no corpo, não alcança, ao desconsiderar a particularidade do corpo negro. Mais tarde, em *A Psicose* (2023/1991), 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 ou imagem do Eu – forma e consistência do corpo próprio. A elaboração por ela articulada, trazendo Freud (teoria

A tentativa de encontrar uma saída à própria percepção de inferioridade 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” (2021:53). A autora propõe, no entanto, outra saída ao sujeito negro. Uma saída que, por meio da desconstrução da brancura enquanto ideal, visa promover uma abertura para a afirmação da negritude positivada, em contínuo processo de construção, pela qual o sujeito se reconhece na própria história e na *história* – respectivamente, história individual e “história da formação social em que a primeira se inscreve” (Souza 2021:97) – e, assim, se “torna negro”.

Desse modo, não se fixando a um diagnóstico ou nomeação de uma experiência de sofrimento psicossocial de um estrato populacional particular, a psicanalista apresenta, como conclusão da obra, uma saída alternativa às estratégias de embranquecimento via ascensão social. Uma proposta de superação dos esforços inverossímeis de se “tornar branco”, 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 2021:31). 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, esta sim passível de viabilizar uma identificação positiva.

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

do narcisismo) e Lacan (estádio do espelho), nesta ocasião, nos fornece novos elementos para interpretar a noção de ferida narcísica construída em *Tornar-se negro* (1983).

branco. Rompendo com esse modelo, o negro organiza as condições de possibilidade que lhe permitirão ter um rosto próprio (Souza 2021:115-116).

Tornar-se negro/a é apresentado enquanto saída possível ao sofrimento efeito do racismo, que exige a construção pelo/a negro/a de uma nova identidade que “lhe dê feições próprias” (Souza 2021:116), 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 construir a si e produzir um discurso sobre si, e, como efeito, sustentar facilitadores de transformação da história “individual e coletiva, social e psicológica” (Idem).

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 continuidade 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 do Eu branco e, como consequência, o adoecimento psíquico, é o “tornar-se negro/a” como um vir a ser que aparece como uma tarefa eminentemente política (e coletiva) 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.

A aposta de Neusa Santos pelo caminho das identidades e das identificações não corresponde nem a um fetiche essencialista de retorno às origens e à África (Mbembe 2018, 2015), nem a um abandono de um resíduo substancial de africanidade presente na identificação das diversas expressões da cultura negra afro-brasileira ancorada sobretudo na herança religiosa (Souza 2021:46). A mistificação do corpo negro alienado pelo estereótipo racial está atrelada a processos de tripla negação: negação da própria marca de diferença racial (ou da própria cor), negação das tradições afro-brasileiras e negação da experiência de discriminação racial (Souza 2021:104-105). Por outro lado, o processo de tornar-se negro/a implica necessariamente em assumir a posição histórica de um grupo social discriminado e afirmar uma identidade organizada em torno de valores associados a uma herança negrafricana (Gonzalez 2020), em rejeição aos valores impostos dominantes de caráter classista, branco e euro(norteamericano)centrado.

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. (Souza 2021:77)

Nesse sentido, esse processo só se torna efetivo, para a intelectual, via engajamento na militância política antirracista, que promove a desalienação via conscientização racial - ou seja, a construção da percepção do si inserido em uma coletividade (negra) - e, conjuntamente, a produção de uma identidade negra em devir. A ênfase depositada na inscrição da identidade negra em sua positivação através da ação coletiva 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 contida em *Tornar-se negro* reflete uma rede de discursos, gramáticas, expectativas, enunciados e modos de fazer das lutas concretas e simbólicas de uma geração negra urbana metropolitana, 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.

Esta rede discursiva e circuito político, no qual Neusa se insere com seus 20 e tantos anos, estava apostando na construção de uma “verdadeira democracia racial” (Gonzalez 1982, 2020), a partir do alinhamento político com a esquerda revolucionária, junto aos movimentos pela redemocratização e contra o autoritarismo e militarismo, e a partir de uma posição ideológica que assume um racismo mais radical (Guimarães, 1995) - em ruptura com o discurso assimilacionista e integracionista dos movimentos negros anteriores (a Frente Negra Brasileira como a sua face mais significativa durante a Era Vargas) -, inaugurando uma nova etapa do protesto negro brasileiro (Rios 2012). Tal etapa se caracteriza pelo enfrentamento da discriminação racial frente ao Estado, pela valorização da autenticidade das culturas negras, 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; Gonzalez 1982; Pereira 2010).

O combate à discriminação racial e a denúncia do mito da democracia racial combinada à afirmação de uma identidade racial negra positivada são as bases fundamentais do movimento negro contemporâneo que se constitui na década de 1970 (Pereira 2010). A “raça negra” enquanto identidade aparece para as organizações negras do período enquanto mediação fundamental das reivindicações políticas e como fator determinante de organização em torno de um projeto comum de ação antirracista (Domingues 2007). O antirracismo passa a significar, antes de tudo, a admissão da sua “raça”, “isto é, a percepção racializada de si mesmo e dos outros” (Guimarães 1995:43). Neusa Santos, sendo ela própria integrante do Movimento Negro Unificado, escreve *Tornar-se negro* trazendo, em sua base argumentativa, uma expressão desse espírito combativo, engajado e entusiasmado que provém da experiência concreta na luta política.

Ela nos dá pistas, logo na abertura de seu 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” (2021:46). *Tornar-se negro* pode ser lido, portanto, pela chave de uma escrita que traduz o resultado de um processo de reflexividade autobiográfica, ou, como diria Conceição Evaristo, da “escrevivência”, em que a autora toma sua própria experiência como matéria empírica e ponto de partida. Na introdução do trabalho, a própria afirma:

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. (Souza 2021:46)

Neusa, mulher, negra e nordestina, que passa por vários degraus no processo de ascensão social, em que o diploma de médica e o mestrado em psiquiatria são apenas alguns exemplos, 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 pessoal, a dimensão da (própria) experiência aparece formulada e ratificada pela própria autora, em dedicatória no livro presenteado à amiga Inês Catão, quando escreve: “Para Inês, um texto vivido à flor da pele. Com um beijo, Neusa. Rio, 28/01/89”.

À flor da pele. Expressão que, em uma busca rápida 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 telespectador que observa o acontecido, mas o agente do vivido. Nos chama atenção também ela escrever “texto vivido”, convocando-nos (ou melhor, a sua amiga Inês) 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 receber 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 2017:123). 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” (2018:68), 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” (: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” (2018:13).

Mas é a partir dessa mesma pele, ou cor, em uma inversão ou subversão semântica, que transforma uma mera redução do sujeito em corpo, através da naturalização epidérmica da subalternidade, na construção de uma identidade, que se faz possível o discurso de autonomia. A escrita de si, que 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 2018), permite que o sujeito emerja. Emerja não mais como sujeito “Outro”, cuja existência é definida e marcada enquanto alteridade, em relação a um outro, branco (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 2019:27-28)

Escreve Grada Kilomba sobre o trabalho *Memórias da Plantação* (2019), 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 tecitura 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, e também poder 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 viabiliza o processo de tornar-se sujeito que caminha concomitante ao processo de tornar-se negra/o, que é teorizado no livro e que ecoa nos relatos

de seus entrevistados. Assim, *Tornar-se negro* abriga não apenas os processos de subjetivação em torno da negritude, narrados pelos seus interlocutores, mas também o próprio processo de vir a ser negra da autora, em que ela procura se assumir sujeita da própria narrativa, ao se deixar refazer em modo de subjetivação, despindo-se do ideal de brancura e forjando uma nova identidade negra, pautada no amor a si.

Enquanto dimensões distintas de um único projeto político-subjetivo de autonomia, proponho, a seguir, uma diferenciação possível 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 (2021:46) –, e “tornar-se negro/a”, que, além de dar nome ao título, aparece e reaparece inúmeras vezes por reunir um campo enunciador da aposta política (e possivelmente clínica) da autora.

Saber-se negra/o e tornar-se negra/o: uma proposta conceitual de diferenciação de um mesmo projeto político-subjetivo

Saber-se negra/o é a constatação do trauma colonial (Kilomba 2019). A possibilidade de se enxergar em uma determinada posição nas relações sociais, no imaginário cultural, no discurso colonial. É se reconhecer como efeito de um olhar e de uma inteligibilidade particular, é poder entender a si mesmo como um texto racial (Alexander 2021). É a capacidade de se enxergar desaparecendo como sujeito no mundo social, ao existir 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 abjeto, corpo reduzido a uma questão de aparência, a uma ficção de cariz biológico (Mbembe 2018).

Mas, saber-se negra/o é também a capacidade de nomear o próprio mal-estar enquanto um sofrimento pertencente a um grupo social, efeito e produto de uma violência histórica e social, de uma memória de despossessão e desenraizamento, e de sua reprodução cotidiana enquanto reencenação do trauma colonial (Kilomba 2009). É o que permite ao sujeito negro, ao enunciar a sua angústia, senão escapar, ao menos rebater uma patologização de tal sofrimento associada a parâmetros deficitários do indivíduo e de sua estrutura psíquica singular – ao ser apontado como fruto de uma condição paranoica, persecutória ou complexo de inferioridade e baixa autoestima. Da mesma forma em que Frantz Fanon rebate o psicanalista Mannoni em sua teoria do complexo

de dependência do colonizado em *Pele negra, máscaras brancas* (2008).

A psicanalista Maria Lúcia Silva constata, no prefácio para a nova edição de *Tornar-se negro* (2021), que o sofrimento conectado à experiência do racismo é ainda hoje deslegitimado por muitos psicólogos e psicanalistas, sobretudo brancos. “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 2021:15). Segundo a psicanalista Isildinha Baptista, o apartheid psíquico¹¹ (Nogueira 2017), característico do racismo brasileiro, marcado pela denegação¹² (Gonzalez 2020), permite a permanente reatualização, 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.

No entanto, ambas psicanalistas (Silva 2021; Nogueira 2017) apontam para avanços, no campo psi, em relação à escuta clínica vinculada a uma sensibilidade para a questão racial, que antes (até meados dos anos 1990 e início de 2000) era completamente ignorada pelo campo. O enfrentamento clínico dos efeitos psicossociais do racismo somente se torna um

¹¹ “Refiro-me ao apartheid psíquico, porque, felizmente, nosso sistema político não é o que nos separa socialmente entre brancos e negros. [...] Nós, os negros, vivemos uma segregação silenciosa, o que durante muito tempo funcionou como se tivéssemos um sentimento persecutório, uma vez que o preconceito era negado. Sentíamos uma perseguição sem razão. Isso vem mudando, atualmente, já que parece existir uma disposição maior da comunidade científica e da sociedade de expor a crueldade de um sistema que se diz ‘não racista’, mas que ainda conserva e mantém atitudes racistas” (Nogueira 2017:122).

¹² Lélia Gonzalez 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 2020:127).

caminho de atuação possível e um eixo da escuta psicológica e psicanalítica a partir do momento em que uma experiência subjetiva é nomeada e reconhecida como resultado de uma experiência social atravessada pela violência racial. E Neusa Santos 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 constatei 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 2021:17-18)

Retornando, portanto, a já introduzida diferenciação entre saber-se negra/o e tornar-se negra/o, vemos que a primeira permite furar o mecanismo de tripla negação já discutida (a saber,

negação da própria marca racial, negação das referenciais 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 insiste em se apresentar nas experiências de exclusão, discriminação e humilhação que se presentificam e se reatualizam no cotidiano e nas relações, no encontro com o outro e com o olhar e discurso racistas.

O discurso racializado engendra a produção de uma “estranheza eficaz” a partir da criação do “negro”, construído como o representante absoluto desse espaço social destinado a demarcar um lugar de estranhamento – o perigoso, o anormal, o diferente (Martins 2009). 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, em entrevista para a presente pesquisa, 2022). O que permite descolar essa experiência de sofrimento de um processo unicamente individual e próprio de uma determinada estrutura psíquica, afetada por questões de autoestima ou “mania de perseguição”, já que ouvir a repetida e constante voz racista, ainda que não necessariamente enunciada¹³, impele ao sujeito negro a reiteradamente responder a partir de uma posição racializada, produzindo trauma (Kilomba 2019).

Saber-se negra/o conduz, assim, um deslocamento possível para um lugar de desalienação e emancipação, uma abertura necessária para que o processo de tornar-se negra/o possa emergir como condição de cura e de possibilidade para o sujeito aparecer 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 2021:17). “Recuperar a

¹³ A psicanalista Isildinha Nogueira atesta que o mecanismo psíquico de identificação com o agente racista, pelo sujeito negro, possibilita a internalização deste discurso violento a tal ponto que “não é necessária a presença física de um agressor, porque o negro passa a se autorrejeitar” (2017:123). Ou seja, não é necessário sofrer um ataque racista para se desencadear uma experiência subjetiva de racismo.

autoestima do/a negro/a, afirmar a sua existência e marcar o seu lugar” (Souza 2021) exige, entretanto, um passo além. Implica em reestruturar um novo Ideal do Eu não aprisionado ao mito da democracia racial e ao discurso do branqueamento, forjar uma nova identidade que reflita os interesses históricos da população negra brasileira e produzir um discurso sobre si mesmo como projeto de autonomia (Souza 2021). Requer, mais do que “saber-se negro/a”, “tornar-se negro/a”.

Tornar-se negro/a, processo individual e coletivo, supõe um refazimento de ideais, de identidades e de negritudes, que permitam ao/à negro/a se desvencilhar do olhar aprisionador e reificador do Outro, do discurso racista e sua introjeção pela sua própria estrutura psíquica.

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 cor¹⁴ 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

¹⁴ Termo apropriado por Lacan do campo do Direito (neste, teria a ver com o decurso de prazo que pode vir a prescrever o direito de se 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 impossível. Esse termo é uma releitura da concepção freudiana que atribuía ao psicótico um processo de rejeição da realidade mais intenso e primordial que o recalque (*Verdrangung*) – sendo este o processo de defesa próprio à neurose. Essa rejeição radical e primordial determina um furo constituidor no Simbólico. “Forcluir a cor” parece aqui querer apontar para uma rejeição radical, a negação fundadora e primordial da cor negra.

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 negro/a é se confrontar com esse olhar, reconhecendo nele o significado que “ser negro/a” produz enquanto campo semântico. Tornar-se negro/a é, por outro lado, senão se desvincular deste olhar – pois sabemos que mesmo o negro consciente de sua condição e das implicações histórico-políticas do racismo não deixa de ser afetado pelas marcas que este deixa inscrito em sua psiquê (Nogueira 2017) –, ao menos buscar não corresponder às expectativas que o Outro (discurso racista) projeta sobre si. E daqui emerge o sujeito – devir 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, 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 sujeito, somos quem descreve, somos quem narra, somos autoras/es e autoridade da nossa própria realidade. Assim, [...] tornamo-nos sujeito. (Kilomba 2019:237-8)

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 2018). 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”¹⁵ (Mbembe 2018:65). Pois a razão negra é simultaneamente essa produção do “negro” como exterioridade, excedente e ausência, inventado para legitimar exclusão, embrutecimento e degradação, quanto a 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 2018:21)

Assim, tornar-se negro/a 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 negro/a e a negritude, assumidamente inacabados – tornar-se. Mais do que uma construção sólida de novos significados determinados, o que se observa é a potencialidade de um processo de esvaziamento do campo semântico (colonial e racista) atribuído ao significante “negro/a” e seus variantes (raça, cor, preto/a, negritude, etc.), que reemerge então como um significante vazio. Esvaziado de significação predeterminada e preexistente, este significante pode vir a ser ocupado por um campo de sentidos instáveis¹⁶, mutáveis, substituíveis e

¹⁵ Ainda que, para Mbembe, 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” (2018:65). 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 da identidade racial, embora uma resposta à negação do sentido histórico à vida negra, é, junto às noções de tempo, civilização, nacionalidade e etnicidade, “um cálice envenenado, sedutoramente apresentado pela própria ordem de poder que as culturas subalternas, originadas da escravidão e da ação anticolonialista, prometem abolir” (Gilroy 1995:23).

¹⁶ Ao escrever sobre a função simbólica da castração e da significação fálica (2023/1991), Neusa Santos Souza afirma que há qualquer coisa que sempre insiste como enigma, e essa alguma coisa é o “sentido”: “o sentido é esse ‘a

impermanentes, por oposição à universalidade da condição negra produzida pela modernidade (Mbembe 2018). De contestabilidade reconhecida em suas fronteiras, por se distanciar de um realismo ontológico (Appiah 2019), este significante esvaziado – “negritude” – passa a ser pensado e proclamado então enquanto identidade, histórica e orgânica (Idem)¹⁷.

Considerações finais

Sob o risco de se esvaziar a aposta eminentemente política implícita em *Tornar-se negro* (1983), não devemos esquecer que ambos os processos, saber-se negro/a e tornar-se negro/a estão, para Neusa Santos Souza, entrelaçados a um compromisso ativo junto à militância política negra e ao ativismo antirracista. É através deste campo de luta que se permite, por um lado, enxergar a própria posição racializada e assim se reconhecer como corpo discriminado em lugar persistentemente marcado e 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, anti-racistas,

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” (Souza 2023:41-42). Tomei emprestado as elaborações da própria psicanalista, em obra bem posterior a *Tornar-se negro*, sobre a noção de “sentido”, para nos remeter à relação instável e frágil que se estabelece entre o significante “negro/negra” e seu complexo campo de significação.

¹⁷ 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 2019:24). Um modo essencial pelo qual nossas identidades moldam nossa experiência subjetiva, segundo o autor, é por meio da psicologia da estima.

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 2022:4)

Por outra chave, a luta antirracista se abre como possibilidade de furar a constituição do Ideal do Eu branco como condição única de subjetivação negra ou como meio de disputar um lugar de humanidade no discurso social, e pretende subverter a violência contida na produção de sujeitos interditados psíquica e materialmente de concretizar o seu devir enquanto sujeitos. Parece ser esta dimensão, que dá título ao livro, associada a um projeto de autonomia viabilizado através do discurso de si, como apresentado em sua introdução, que é de certa forma negligenciada por parte relevante das interpretações direcionadas à obra. Ofuscada talvez pela importância depositada na dimensão do diagnóstico a um tipo particular de sofrimento psíquico, que não foi suficientemente teorizado como fruto de uma experiência social e de uma posição histórica, é subvalorizada em sua relevância política seja para o período de sua produção, seja para os dias atuais no que toca o desafio do enfrentamento do racismo antinegro no Brasil.

No entanto, como interrogação 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 Santos, ou seja, sobre o quanto as novas dinâmicas do tempo presente produzem mudanças na forma como o Ideal de 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 interraciais; 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 “massificação” e midiaticização dos debates antirracistas, em níveis menos circunscritos à universidade e à militância política. Essas modificações e as dinâmicas de nosso tempo e contexto provocam novos processos de subjetivação atravessados pela experiência de ser negro/a em ascensão social no Brasil? Ou o impacto do racismo antinegro brasileiro ainda produz os mesmos efeitos e enlaces psicossociais descritos no livro publicado em 1983?

Ainda que sustentando essas interrogações 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, ainda que não a norma, seja possível responder subjetivamente ao racismo sem estar estritamente amarrado aos processos psicodinâmicos que Neusa Santos 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.

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 brancura como a única fonte e referência de beleza e realização 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, rompendo com certo aprisionamento ao “figurino branco” como única estratégia de se impor no mundo social, sem significar um total abandono da insistente racialização e epidermização do discurso social, que continua produzindo a melancolização dos corpos negros (Andrade 2022).

Refletir sobre tais modificações nos leva a pensar que a própria aceção da proliferação da afirmação “tornar-se negro/a”, presente nos discursos dos movimentos negros mais recentes – como fica evidente na fala de Iara Nascimento, cujo poema abriu este ensaio –, só tenha sido possível perante mudanças estruturais da década de 1980 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.

Referências

- AIRES, Suely; TAVARES, Jeanne S. C. 2021. “Encruzilhadas e entrelinhas: a atualidade do pensamento de Neusa Santos Souza”. In: Emiliano de Camargo *et al.* (Org.). Racismo, subjetividade e saúde mental: o pioneirismo negro. São Paulo: Hucitec.
- ALEXANDER, Bryant Keith. 2021. “Pele negra/máscaras brancas: a sustentabilidade performativa da branquitude (com desculpas a Frantz Fanon)”. *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana* 37: e21303.
- AMBRA, Pedro. 2019. “O lugar e a fala: a psicanálise contra o racismo em Lélia Gonzalez.” *Sig. Revista de psicanálise* 8(14).
- ANDRADE, Cleyton. 2022. “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.* <https://jornadasebprioicprj.com.br/2022/wp-content/uploads/2022/07/Cleyton-Andrade-Psicologia-das-massas-em-2022.pdf>. Acesso em: 21 jul. 2022.
- APPIAH, Anthony. 2019. “Identidade como problema”. In: Brasílio Sallum Jr., Lilia Moritz Schwarcz, Diana Vidal e Afrânio Catani (Orgs.). *Identidades*. São Paulo: Edusp. p. 17-32.
- BENTO, M. A. S. 2002. “Branqueamento e Branquitude no Brasil”. In: Maria Aparecida Bento e Iray Carone. *Psicologia Social do Racismo*. Petrópolis: Vozes. p. 25-58.
- BICUDO, Virgínia Leone. 1945. *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.

- BICUDO, Virgínia Leone. 2010. *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. São Paulo: Sociologia e Política.
- BRAGA, Ana Paula Musatti. 2016. “Pelos trilhas de Virgínia Bicudo: psicanálise e relações raciais em São Paulo”. *Lacuna: uma revista de psicanálise* 2:1.
- COLLINS, Patricia Hill. 2019. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo.
- COSTA, Jurandir Freire. 2021. “Da cor ao corpo: a violência do racismo”. In: Neusa Santos Souza. *Tornar-se negro: Ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar. p. 23-44.
- DOMINGUES, P. 2007. “Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos”. *Tempo* 12: 100-122.
- EHLERS, Nadine. 2012. *Racial imperatives: discipline, performativity, and struggles against subjection*. Indiana, EUA: Indiana University Press.
- FANON, Frantz. 2008. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.
- FANON, Frantz. 2021. *Escritos políticos*. São Paulo: Boitempo.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. 2015. “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.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. 2018. *Frantz Fanon: Um revolucionário particularmente negro*. Ciclo Contínuo Editorial.
- FREUD, Sigmund. 1964. *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. London: Hogarth Press.
- FREUD, Sigmund. 1969. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago.
- GILROY, Paul. 1995. “... to be real: The dissident forms of Black expressive culture”. In: Catherine Ugwu (Ed.). *Let’s get it on: The politics of Black performance*. Seattle, WA: Bay Press. p. 12-33.

- GOMES, Janaina Damaceno. 2013. “Os segredos de Virgínia: estudos de atitudes raciais em São Paulo (1945-1955)”. Tese de Doutorado, FFLCH - Universidade de São Paulo, São Paulo.
- GONZALEZ, Lélia. 1982. “O movimento negro na última década”. In: Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg. Lugar de negro. Rio de Janeiro. Editora Marco Zero.
- GONZALEZ, Lélia. 1984. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. Revista Ciências Sociais Hoje 2(1):223-244.
- GONZALEZ, Lélia. 2020. Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio A. 1995. “Racismo e anti-racismo no Brasil”. Novos Estudos 43.
- KEHL, Maria Rita. 1999. “Radicais, raciais, racionais: a grande fratria do rap na periferia de São Paulo”. São Paulo em Perspectiva 13(3): 95-106.
- KILOMBA, Grada. 2019. Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó.
- LIMA, Fátima. 2018. “Bio-necropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe”. Arquivos Brasileiros de Psicologia 70 (no.sp.): 20-33.
- MARTINS, Hildeberto Vieira. 2009. As ilusões da cor: sobre raça e assujeitamento no Brasil. Tese de Doutorado em Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- MBEMBE, Achille. 2015. “Afropolitanismo”. Áskesis 4(2): 68-71.
- MBEMBE, Achille. 2018. Crítica da razão negra. São Paulo: N-1 edições.
- NOGUEIRA, Isildinha Baptista. 1998. Significações do corpo negro. Tese de Doutorado em Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- NOGUEIRA, Isildinha Baptista. 2017. “Cor e inconsciente”. In: Noemi Moritz Kon, Cristiane Curi Abud e Maria Lúcia da Silva (Orgs.). O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise. São Paulo: Perspectiva. p. 121-126.
- PEREIRA, Amílcar A. 2010. “‘O Mundo Negro’: a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-

- 1995)". Tese de Doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ.
- PRESTES, Clélia. 2020. "Não sou eu do campo psi? Vozes de Juliano Moreira e outras figuras negras". *Revista da ABPN* 12: 52-77.
- RAMOS, Alberto Guerreiro. 1957. *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Andes.
- RIBEIRO, Cristiane da Silva. 2020. *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.
- RIOS, Flavia M. 2009. "Movimento negro brasileiro nas Ciências Sociais (1950-2000)". *Revista Sociologia e Cultura*, Goiânia 12(2): 263-274.
- RIOS, Flavia M. 2012. "O protesto negro no Brasil contemporâneo (1978-2010)". *Lua Nova*, São Paulo 85: 41-79.
- SANTOS, Ynaê Lopes. 2020. *Juliano Moreira: o médico negro na fundação da psiquiatria brasileira*. Niterói: Eduff.
- SILVA, Maria Lúcia. 2021. "Prefácio a esta edição". In: Neusa Santos Souza. *Tornar-se negro: Ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar. p. 9-21.
- SOUZA, Neusa Santos. 1983. *Tornar-se negro: Ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- SOUZA, Neusa Santos. 2021. *Tornar-se negro: Ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar.
- SOUZA, Neusa Santos. 2023. *A psicose: Um estudo lacaniano*. Rio de Janeiro: Zahar.
- VENANCIO, Ana Teresa A.; CARVALHAL, Lázara. 2005. "Juliano Moreira: a psiquiatria científica no processo civilizador brasileiro". In: Luiz Fernando Dias Duarte; Jane Russo; Ana Teresa A. Venancio (Org.). *Psicologização no Brasil: atores e autores*. Rio de Janeiro: Contra Capa. p. 65-83.

Enviado: 23/03/2023

Aceito: 23/06/2023